textos universitarios

Textos de Antropología

Francisco Franco



El libro

Este es un libro para estudiantes, interesados y especialistas en antropología. La primera parte es una guía didáctica para discutir y estudiar algunos temas centrales de la antropología social y cultural, basada en fragmentos y textos escritos por antropólogos y otros especialistas. La segunda parte la componen varios artículos de investigación y de reflexión sobre algunos temas antropológicos según el punto de vista cultural: los mitos antropogónicos y la evolución humana, el concepto de prehistoria, el problema de la identidad como concepto y el tema de la adolescencia, entre otros. *Textos de Antropología*, además, cumple una función conciliadora en una época signada por la intolerancia de toda índole. En efecto, a través de la lectura de estos textos, el lector entra en cuenta de que el mundo puede ser visto desde muchos enfoques diversos, cada uno de los cuales es válido dentro de su contexto cultural.







Textos de Antropología

Colección Textos Universitarios

Textos de Antropología

• Francisco Franco (Compilador)



PUBLICACIONES
VICERRECTORADO ACADÉMICO
CODEPRE

Los trabajos publicados en esta colección han sido rigurosamente seleccionados y arbitrados por especialistas en las diferentes disciplinas.

COLECCIÓN
Textos Universitarios

Publicaciones
Vicerrectorado
Académico

Textos de Antropología
Primera edición, 2014

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY
Depósito Legal:
lfx23720133011713
lfi23720123012606
ISBN: 978-980-11-1517-5
ISBN: 978-980-11-1679-0

- *Correción de texto*
  Julio Cesar González
- *Concepto de colección*
  Katalin Alava
- *Diseño y diagramación*
  Jéssica López R.

Universidad de Los Andes
Av. 3 Independencia
Edificio Central del Rectorado
Mérida, Venezuela
publicacionesva@ula.ve
publicaciones@gmail.com
http://www2.ula.ve/publicacionesacademico

Impreso en la República Bolivariana de Venezuela



Este libro, dirigido a estudiantes de Antropología, a interesados y a especialistas del área, está dividido en dos partes.

La *primera parte*, que hemos titulado "Fragmentos de Antropología", es una compilación de textos antropológicos. Varios de ellos son fragmentos de obras escritas por antropólogos, otros son tomados de manuales y artículos antropológicos o textos de otra índole que discurren acerca de los temas clásicos de la disciplina (ciencia antropológica, religión, parentesco, economía y cultura, sociedad, etnografía, etc.). En total son treinta y dos fragmentos, los cuales se agruparon según el tema que tratan en nueve apartados, cada uno acompañado de una breve introducción y, al final, de una serie de preguntas dirigidas al estudiante, para ser desarrolladas luego de su lectura y una necesaria investigación de los tópicos tratados. El objetivo de esta primera parte es contar con textos antropológicos de apoyo didáctico para las "discusiones en pequeños grupos", entendiendo que este tipo de actividad "consiste en un trabajo intelectual de interacción de conceptos, conocimientos e informaciones sin posiciones tomadas o puntos de vista a defender" (Pestana, 2003:10). En este caso, la discusión se llevaría a cabo en pequeños grupos compuestos de entre cuatro a siete estudiantes, dependiendo del tamaño del grupo en total. Esto permitiría un manejo eficiente del grupo y de la discusión, así como el tratamiento de un mayor número de ejemplos y casos, temas

particulares o puntos de vistas, vinculados con los temas clásicos de la Antropología. Luego de una discusión de los textos correspondientes dentro del grupo restringido o atomizado, se realizará una discusión ampliada entre todos los estudiantes de la clase con el profesor. Por otra parte, cada uno de estos textos puede ser utilizado como una actividad extra que el estudiante realizaría fuera del salón de clases para reforzar y profundizar los temas tratados en clases sobre Antropología.

La *segunda parte,* titulada "De mitos, historia e identidad", corresponde a cinco trabajos míos, productos de ciertas investigaciones y otros que intentan ser breves reflexiones sobre algunos temas centrales de la Antropología. El primero, "De los mitos cosmogónicos y antropogónicos a la teoría evolucionista biológica", es un intento de relacionar y diferenciar los mitos que hablan sobre los orígenes de la teoría de la evolución biológica, que también explica —desde una perspectiva científica— los orígenes de la naturaleza y del hombre, siendo una base empírica y teórica de la Antropología moderna. El segundo artículo, "Sobre la Prehistoria o una concepción problemática del pasado", es una breve reflexión acerca del concepto prehistoria que implica una concepción de la historia y una visión antropológica que entra en conflicto con la visión moderna de la disciplina histórica y de la Antropología. El tercero, "Notas sobre la Etnohistoria", pretende mostrar la problemática y las dificultades de esta ya no tan "nueva" disciplina, enfoque, metodología, etc., que nació de la confluencia entre la disciplina histórica y la Antropología. El cuarto de estos trabajos, "La identidad como proceso de construcción", es una revisión y un intento de compresión de este concepto creado y desarrollado en la tradición de la cultura occidental. El quinto y último, "La adolescencia según la Antropología" revisa esta noción, que se refiere a una etapa de desarrollo y crecimiento del ser humano que se pretende "natural", siendo una noción cultural, como lo han demostrado los estudios antropológicos.

Francisco Franco

capítulo 1

Textos para la discusión en pequeños grupos

1. La antropología como ciencia

La antropología desde el siglo XIX se desarrolló como una ciencia principalmente preocupada por estudiar las llamadas "sociedades primitivas", las cuales fueron asociadas, o completamente identificadas, con las primeras sociedades de la humanidad. Gracias a este error la Antropología configuró un objeto de estudio que hasta hoy en día ayudó a caracterizarla y configurarla como disciplina de investigación; tanto en sus hipótesis como en su metodología. Esto contribuyó a que la Antropología se conociera como la ciencia de la diversidad cultural, que ha tratado de explicar las diferencias entre aquellos grupos humanos llamados "primitivos" y su supuesta diferencia radical con el hombre "civilizado" occidental. En estos textos se trata de precisar y plantear la dificultad por erradicar o sustituir este término del vocabulario antropológico y de las ciencias sociales. También se discute el problema del relativismo cultural muy relacionado con el problema de la diferencia cultural como objeto de la Antropología como ciencia.

1.1 Crítica a la noción de "Primitivos"

Melvilla, J. Herskovits; J. M. Briceño Guerrero y José R. Llobera

I

La palabra "primitivo" prevaleció cuando la teoría antropológica estaba dominada por la tendencia evolucionista que equiparaba los pueblos que actualmente se hallan fuera de la corriente de la cultura europea con los primitivos habitantes de la Tierra. Estos habitantes primitivos, los primeros seres humanos, pueden considerarse legítimamente como "primitivos" en el sentido etimológico de la palabra. Pero es cosa muy diferente designar con la misma palabra a pueblos contemporáneos. Dicho de otro modo, no hay razón para considerar a ningún grupo actual como nuestro antepasado contemporáneo.

Con el transcurso del tiempo, la palabra 'primitivo' ha acumulado otras connotaciones que son más bien juicios de valor que descriptivas. Se dice que los pueblos primitivos tienen culturas simples. Se cree que son como niños, ingenuos, poco complicados. Se aceptó ampliamente la hipótesis de que los pueblos primitivos son incapaces de apreciar la realidad si no es a través de un proceso mental especial. En resumen, se llega a decir que las culturas primitivas son inferiores, en calidad, a las civilizaciones históricas. Se les aplican calificativos como "salvajes" o "bárbaras", basándose en una presunta secuencia evolutiva de "salvajismo" o "barbarie" y "civilización".

En obras de antropología, las palabras "primitivo" o "salvaje" (la última es empleada, principalmente por los escritores ingleses, como sinónimo de "primitivo") no tienen el contenido que poseen en obras tales como la de Toynbee, u otros escritos de autores que no son antropólogos. En cuanto a la palabra "bárbaro", la mayor parte de los antropólogos no la emplea en absoluto. Los antropólogos emplean la palabra "primitivo" o "salvaje" para denotar pueblos exteriores a la corriente de cultura euroamericana y que no poseen lenguaje escrito. Reiterando esta significación, se esperaba que se eliminaran todas las demás connotaciones, y que ya no significara algo así como simple o ingenuo, ni serviría para describir totalmente, fuera del hecho de carecer de escritura, civilizaciones tan diferentes como la de los siberianos pastores de renos o la del Imperio Lunda en el Congo.

Se han propuesto varias expresiones para reemplazar la palabra "primitivos"; *ahistóricos*, que es una de ellas, no ha encontrado mucha

aceptación. Implica que la ausencia de historia escrita equivale a no tener absolutamente historia, lo cual no puede decirse de ningún pueblo que exista en el tiempo. *Pre-letrados* (sin escritura) ha encontrado mayor aceptación, pero se puede objetar que el prefijo pre contiene un significado temporal que permite una predicción. Es una nueva versión del concepto *antepasados contemporáneos,* ya que implica que los pueblos que no tienen lenguaje escrito están en un estado previo a otro en el cual, probablemente, inventarán la escritura. La tercera forma, *aletrados,* señala simplemente el hecho de que esos pueblos no tienen lenguaje escrito. A veces se confunde con "iletrados", pero no sabemos si se debiera emplear esta palabra, ya que lleva consigo una connotación de inferioridad en capacidad u oportunidad, o en ambas. Aletrado, como expresión incolora, lleva un significado unívoco, y es realmente aplicable a los datos que trata de delimitar, y por eso lo preferimos (Herskovits, 1969:85, 86, 89).

II

> […] las sociedades primitivas no son sencillas, es decir, no son primitivas, si por ser primitivo se entiende el estar comenzando, el no haber logrado todavía un desarrollo en cierta forma prefigurado para toda la humanidad, o el haberse detenido en un estadio de conato frustrado, como un botón que no ha alcanzado la plenitud de la rosa por falta de tiempo de maduración o por circunstancias adversas. Las sociedades primitivas han encontrado, sin duda, una manera adecuada de solucionar el problema de la supervivencia, de lo contrario habrían perecido. Sus fundamentos y manifestaciones presentan una complejidad y una diferenciación tales, que sólo largos siglos de hacer cultural pueden hacer comprensible (Briceño, 1966:23-24).

III

Existe una fascinante sucesión de términos que los antropólogos han utilizado para referirse a los pueblos que han estudiado: "razas inferiores" (Lubbock), "salvajes" (Malinowski), "sociedades analfabetas" (Radcliffe-Brown), "sociedades simples" (Evans Pritchard), "otras culturas" (Beattie). Es posible que algunos de estos términos sean etimológicamente inocentes, pero el hecho de que en la actualidad la mayor parte de los antropólogos eviten cuidadosamente términos como

"primitivos" o "salvajes", es buena prueba de que éstos y otros términos semejantes estaban cargados de valor. Con estos términos, la llamada civilización occidental expresaba, de una forma progresivamente más ambigua, la creencia en su superioridad total sobre las otras culturas. Los "primitivos" no eran seres humanos más que a medias y, por consiguiente, estaba justificado dominarlos, tratarlos como objetos, destruirlos, modificarlos, explotarlos e incluso estudiarlos (Llobera, 1975:374).

Preguntas guías
1. Temas a discutir: La historia de la Antropología, el objeto clásico de la disciplina, las "sociedades primitivas."
2. Después de leer los textos, responda las siguientes preguntas:
2.1. ¿A qué se llama "sociedades primitivas"? Muestre ejemplos.
2.2. ¿Cuál es la crítica que la Antropología ha elaborado sobre la noción de "primitivos"?
2.3. ¿Cuáles son los términos que se han propuesto para sustituir el término "sociedades primitivas"? Explique cuál le parece más apropiado. Razones su respuesta.
2.4. Investigue: ¿Cuál es la importancia, desde el punto de vista de la formación de la Antropología como ciencia, de las llamadas "sociedades primitivas"?

1.2 El relativismo cultural

Melvilla, J. Herskovits; Ralph, L. Velas; Harry Hoijer;
David Kaplan y Robert, A. Manners

I

El principio del relativismo cultural se apoya en una vasta acumulación de datos conseguidos mediante la aplicación de técnicas en los estudios de campo que nos ha permitido penetrar en los sistemas de valores que sirven de sustentáculo a sociedades de costumbres diversas. Este principio brevemente expuesto es como sigue: Los juicios están basados en la experiencia y la experiencia es interpretada por cada individuo sobre la base de su propia endoculturación. Aduciendo este principio rozamos muchas cuestiones fundamentales que los filósofos han planteado desde hace largo tiempo. El problema de la valoración es una de éstas. Los que defienden la existencia de valores fijos hallarán

materiales en sociedades distintas de la suya que les obligarán a reexaminar sus supuestos.

Los marcos de referencia. El principio según el cual los juicios se derivan de experiencias que resultan del proceso de endoculturación tiene bases psicológicas firmes establecidas en las normas sociales, tales como el estereotipo, las modas, las convenciones, las costumbres y los valores, es decir, la formación de marcos de referencia comunes como resultado del contacto de individuos. Una vez que se han establecido tales marcos de referencia y han sido incorporados al individuo, entran como factores importantes a determinar o modificar sus reacciones a situaciones a las que hará frente posteriormente —sociales, e incluso a veces no sociales—, en especial si el campo del estímulo no está bien estructurado, esto es, si la experiencia es tal que carece de precedentes en la conducta acostumbrada.

Relativismo y universales. Al considerar el relativismo cultural es esencial que diferenciemos los absolutos de los universales. Los absolutos están fijos, y por lo que a las convenciones se refiere, no se admite que tengan variación, ni que difieran de cultura a cultura, ni de época en época. Por otra parte, los universales son los mínimos denominadores comunes que se pueden sacar, inductivamente, de la comprensión del ámbito de variación que manifiestan todos los fenómenos del mundo natural o cultural. Si aplicamos esta distinción veremos que esas críticas pierden su fuerza. Las diversas formas que adoptan conceptos como moral, goce estético, criterio de verdad, no son sino productos de la particular experiencia histórica de las sociedades que los manifiestan. En cada una los criterios están sujetos a continuas interrogaciones y a continuos cambios. Pero las concepciones básicas permanecen para canalizar el pensamiento y dirigir la conducta, para señalar una norma de vida.

Hay que distinguir agudamente entre relativismo cultural y la relatividad de la conducta individual, que equivaldría a negar todo control social sobre la conducta.

Todas las culturas se componen de instituciones que representan respuestas formalizadas consagradas y “sancionadas” a las exigencias de la vida. Los modos de comportamiento institucionalizados en que se manifiestan esas respuestas pertenecen a varios aspectos de la cultura. Son como grandes bloques de experiencia que el investigador destaca en un cuerpo funcionante de costumbres con el objeto de conseguir

una descripción más útil. Los aspectos son, por decirlo así, una especie de cuadro de contenidos culturales; la armazón en torno a la cual un pueblo organiza la vida aunque sea incompletamente.

Uno de los primeros postulados de la ciencia antropológica fue que los fines conseguidos por todas las culturas humanas eran básicamente semejantes. Esta universalidad en las líneas generales de las culturas apoyaba la teoría de la "unidad psíquica de la humanidad", que sostenía que las semejanzas entre las instituciones de diferentes culturas deben atribuirse a las capacidades similares de todos los hombres (Herskovits, 1969:259).

II

La obra de Boas y otros autores en la antropología americana se basaba en una concepción pluralista de la historia como opuesta al criterio monista que mantenía los antiguos evolucionistas. Se proclamaba que cada cultura era una entidad distinta con su propia historia única. En efecto, los estudios comparativos, fueron abandonados a futuras investigaciones. La principal y más urgente necesidad era conseguir tantos ejemplos como fuese posible de culturas particulares, las que se describen como conjuntos integrados funcionalmente y a la vez como productos de condiciones históricas específicas. Cuando se completase esta labor sería posible desarrollar un cuerpo de doctrina etnológica científicamente consecuente y sólida.

En tanto los evolucionistas consideraban las culturas individuales como ilustrativas de etapas particulares de una sucesión evolucionista mundial, muchos eruditos del siglo XX consideran cada cultura como un todo distinto que, unido a otros dentro de la misma área limitada, es producto de diversos pero locales factores históricos.

No se niegan los universales culturales, porque después de todo, existe cierto grado de similitud formal aun entre las más diversas culturas, si bien las semejanzas en su contenido parecen hallarse limitadas a zonas considerablemente menos extensas que el ámbito mundial... En estas condiciones, los únicos universales son las categorías formales extensas (v. gr., la verdad, la belleza y la moralidad), cuyo contenido y expresión varía con cada tradición cultural particular (Beals y Hoijer, 1971:45).

III

Debemos distinguir entre relativismo como premisa *teórica* y relativismo como premisa *metodológica.*

El relativismo como premisa teórica:

- Establece que cada cultura es una configuración única, con su propio sabor, estilo y espíritu. Más frecuentemente, esta unicidad está expresada como un acto de fe. Pero ¿cómo se puede saber esto sin antes comparar a una cultura con otras?
- Los relativistas nos dicen que una cultura debe ser examinada como una totalidad y sólo en términos de sí misma; mientras que los comparativistas afirman que una institución, un proceso, un complejo o un detalle debe ser separado de su matriz cultural para que pueda ser comparado con los de un contexto sociocultural diferente.
- Pero ya que la mejor comprensión de las diferencias ha sido resultado de la comparación, no puede decirse que el enfoque relativista y el comparativista sean incompatibles.
- El comparativista, habiendo aceptado más seriamente la premisa de la unidad psíquica de la humanidad, está también más preparado para aceptar las semejanzas reveladas por la observación y la investigación empírica. El relativista se encuentra casi exclusivamente interesado en las diferencias, mientras que el comparativista está interesado tanto en las semejanzas, como en las diferencias.
- Para investigar cualquier cosa en este universo se requiere, en cierta medida, que ésta sea separada de su contexto. El verdadero problema al que se enfrentan los científicos sociales (o cualquier científico en esa materia) es saber cuánto del contexto de los fenómenos debe ser tomado junto con ellos cuando éstos se aíslan conceptualmente con fines de estudio o de análisis.

El relativismo como premisa metodológica:

- Nos recuerda claramente que al estudiar culturas diferentes a la nuestra debemos tratar de no dejarnos influir por nuestras preconcepciones culturales. Si existen diferencias entre los antropólogos en cuanto a la versión ideológica de la relatividad, todos aceptan su versión metodológica. Mantener consistente e

> implacablemente una posición relativista sería debilitar a toda la empresa antropológica.

Sin hacer comparaciones explícitas no puede haber teoría en antropología. De igual forma, el método comparativo es esencial para la formulación de teorías, por lo menos en algunos sentidos (Kaplan y Manners, 1979:25-28).

Guía para el estudiante
1. Temas a discutir: Los rasgos más importantes de la antropología como disciplina; el relativismo cultural.
2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:
2.1. Elabore, a partir de ejemplos, una definición de relativismo cultural.
2.2. Establezca claramente, con sus propias palabras, la diferencia entre relativismo cultural como premisa teórica y como premisa metodológica.
2.3. Investigue qué son los universales y establezca cuál es la relación entre este concepto y el relativismo cultural en Antropología.

2. La Etnografía

La etnografía es la metodología clásica de la antropología. La diferencia de esta disciplina con las demás ciencias sociales proviene del desarrollo del llamado trabajo de campo, aunque —como dicen algunos antropólogos— también de sus virtudes y defectos. La insistencia en la delimitación de un objeto de estudio particular, limitado, concreto, que se definía en la experiencia del propio etnógrafo y en su escritura, produjo una metodología cualitativa que muchas veces se ha considerado demasiado subjetiva y dependiente del investigador, como si toda metodología no implicara una delimitación, una escogencia y una escritura. Sin embargo, la etnografía se ha puesto de moda y en la actualidad se aplica a todas las áreas de las ciencias sociales, desde la pedagogía en el aula, hasta en temas sociológicos que antes sólo era pertinente estudiarlos con encuestas cerradas que produjeran números, también en investigaciones históricas donde se estudia el pasado desde

los relatos del presente. Ya no es una metodología exclusiva para estudiar "sociedades primitivas" o pequeñas aldeas campesinas, se aplica también en las llamadas sociedades complejas, gracias al desarrollo de una antropología de lo urbano y gracias a una consideración que estima interesante estudiar la ciudad desde las distintas perspectivas que los espacios, los lugares, las comunidades, los grupos marginados, etc. configuran más allá de una visión macro demasiado simplista. Así, por ejemplo, siguiendo esta idea un conocido antropólogo, Marc Augé, decidió hace una *Etnografía del subterráneo.* De esta manera, en este apartado presentamos tres textos, resúmenes de experiencias o trabajos etnográficos recientes de investigadores noveles.

2.1 El residuo del apartheid en Sudáfrica

Chanelle Mac Nab

En 1997 pasé seis meses en África, en Botswana, en un programa internacional de intercambio para jóvenes. Viví en seis pueblos diferentes y obtuve una visión desde dentro sobre la vida rural de este pueblo pastoril. Durante este período viajé a Sudáfrica, Namibia y Zimbabwe y fui testigo de diversos rasgos de racismo. El color blanco de mi piel me permitió revisar tanto la perspectiva blanca del racismo como la negra.

El *apartheid*, que es una palabra afrikáner que significa literalmente "separación", fue una política de segregación racial puesta en práctica en Sudáfrica en 1948, cuando el Partido Nacionalista llegó al poder. El *apartheid* se convirtió en una de las formas más descaradas de racismo del mundo.

Antes de ir al sur de África, como la mayoría de mis compañeros norteamericanos, no podía ver casi nada bueno en los afrikáners[1]

[1] Conocidos como bóers, "granjeros" en holandés, es un grupo surafricano descendiente de europeos, que habla la lengua afrikáner como idioma materno. Constituyen más de la mitad de la población blanca de Suráfrica y han sido el grupo políticamente dominante del país hasta la eliminación del apartheid. El idioma, las costumbres y la religión de los afrikáner se han venido conformando a lo largo de más de tres siglos. Los primeros colonizadores holandeses llegaron a Suráfrica en 1652 y se asentaron en la punta meridional del continente, donde fundaron la Ciudad de El Cabo. Más tarde se mezclaron con los refugiados protestantes franceses (hugonotes) y surgió la población bóer original. De creencias religiosas calvinistas, los bóers plantearon desde un principio severas medidas exclusionistas respecto de los grupos negros khoikhoi y bantú. Ya en la época de la

debido a todo el odio y violencia que habían cultivado. Sin embargo, una vez que hube vivido en el sur de África, me di cuenta de que yo también estaba haciendo un juicio previo. En mi experiencia personal con los afrikáners, encontré que eran bastante opuestos a lo que sus estereotipos decían de ellos.

Para mí fueron un pueblo amable y humano, que a menudo me ofrecían un viaje en sus coches, una comida y un lugar gratis para quedarme. Resulta desafortunado que su visión de la raza los haya separado del mundo. Tuve que dejar de culpar a los blancos por un momento y darme cuenta de que los blancos, al igual que los negros, son un producto de sus propios condicionantes culturales. Son víctimas de sus propias construcciones culturales. Sí, los blancos son capaces de adoptar una nueva postura sobre el racismo. Sudáfrica tiene que ir más allá de sus cuestiones de raza y esforzarse por alcanzar la cohesión si quiere construir un futuro igualitario tanto para los blancos como para los negros en toda África.

¿Por qué los gobiernos supuestamente no raciales de los países vecinos del sur de África como Botswana y Namibia dejan venir a los blancos y poner en práctica sus leyes racistas? La respuesta yace en la historia de África. Los poderes coloniales trazaron líneas en el continente africano y lo dividieron en partes. Habiendo estado África bajo el dominio colonial durante la mayor parte del siglo XX, asumo que el racismo fue adoptado y llevado a la práctica en todos los países en los que los blancos eran una minoría en un intento por mantener el poder.

El mayor obstáculo al que me enfrenté durante mi estancia en África fue la superación de los numerosos enfrentamientos que tuve con los blancos con respecto a la raza. Todos los días se ponían a prueba mis creencias y normas culturales en este contexto cultural que no me era familiar. Mantuve largas conversaciones con los blancos y con negros acerca de la raza. He aquí una breve descripción procedente de una de las anotaciones de mi diario.

> 14 de Agosto. Esta noche he ido con Rey (el Afrikáner que me llevó en su coche desde Namibia a Bostwana) a la apertura anual de la feria de comercio agrícola. Soy consciente de que el apartheid terminó hace sólo tres años y de que aunque físicamente ha desaparecido, está

---

ocupación británica en 1795 habían extinguido a la mayoría de los pobladores primitivos.

> presente de forma latente, pero estas palabras nunca me parecieron más reales que esta noche. Cuando entramos con el coche en el terreno de la feria vi siluetas de cientos de personas negras bailando recortadas por la tenue luz de los faroles. La música africana que sonaba alta, me resultaba familiar. En lugar de ir hacia donde estaban los negros, hicimos un giro brusco a la izquierda para dirigirnos al sector blanco de la feria. Los blancos estaban de pie bebiendo en torno a una hoguera mientras sus sirvientes negros atendían el fuego y preparaban la comida. Me sentía aturdida de hallarme en suelo segregado. No podía creer que estaba en Bostwana y no en Sudáfrica. No podía creer que hacía menos de diez años a los negros no se les permitía asistir a esta misma feria: todo el tiempo que estuve con los blancos me sentí incómoda.
>
> No podía identificarme con aquella gente, estaba furiosa bajo mi piel porque no sabían quien era yo por dentro. Si era blanca pero no una de ellos. Me sentía culpable, como si estuviera traicionando a todos mis amigos negros y a mi familia negra de acogida. A pesar de lo duro que resultaba, mantuve la calma y le dije a Rey que nunca sería capaz de ver aquello como él lo veía debido a mi educación diferente. Rey admitió que quizás los hijos de sus hijos lo verían algún día como yo. Cuando dejamos la reunión para regresar a casa, reté a Rey a que fuera conmigo al "otro lado" y así podríamos bailar. Contestó con dos palabras: "no puedo". Nuestra conversación finalizó y me condujo hasta casa en silencio.

Hoy, la ideología del racismo se ha deslizado a través de las fronteras y de líneas imaginarias como una mancha de aceite y está siempre presente a través de los sistemas sociales, políticos y económicos del mundo. Es importante entender que el apartheid no está aislado en Sudáfrica, sino que ha traspasado todas las fronteras del sur de África. Así pues, el racismo, no es un problema exclusivamente sudafricano.

Esta investigación ha intentado arrojar luz sobre el grave problema del racismo, con énfasis en los continuados efectos del régimen de apartheid en Sudáfrica. Espero que más gente sepa lo que es el apartheid y usará este conocimiento para comprender por qué el racismo niega y oprime a los pueblos en todo el mundo (Mac Nab, 2002:292).

Guía para el estudiante
1. Temas a discutir: La forma como trabaja la antropología, el método etnográfico.
2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:
2.1. ¿Desde el punto de vista etnográfico, el apartheid provoca un enfrentamiento entre la investigadora y el grupo con el cual está trabajando (los afrikáner)? ¿Qué puede comentar acerca de esto?
2.2. ¿Por qué se dice que el apartheid es un sistema nacido históricamente?
2.3. ¿Por qué se dice que el racismo es una ideología?
2.4. ¿Existe en Venezuela racismo? ¿Cuál es la diferencia o semejanza con el racismo en Suráfrica? Razone su respuesta.

2.2 Perspectivas sobre la pertenencia a un grupo

Abigail Dreibelbis

Existe una necesidad humana de pertenencia, de afiliación. La identificación con un grupo que tiene normas y roles comunes contribuye a saciar esta necesidad de seguridad y crea lazos sociales que establecen y aseguran el compañerismo y la identificación personal. Este conocimiento procede del estudio que realicé sobre miembros y no miembros de *sororities*[2] en la Indiana University de Pennsylvania. Desde que comencé la universidad, había notado una dicotomía entre estos dos grupos y quería conocer las diferencias reales y percibidas entre ellos. Mi hipótesis era que había un mayor nivel de necesidad de identidad grupal y de implicación en un grupo entre los miembros de las *sororities* y, de modo inverso, de más independencia entre los no miembros. Organicé una encuesta para ambos grupos, con preguntas acerca de datos demográficos y de actividades y utilicé preguntas abiertas para obtener sus puntos de vista y continué con entrevistas en profundidad para conseguir unas respuestas más personales.

Descubrí que la participación en cargos de delegadas en la etapa de estudiantes de high school (equivalente al bachillerato) había sido

[2] En las universidades norteamericanas existen unas asociaciones estudiantiles denominadas *fraternities* (para los chicos) y *sororities* (para las chicas), con denominaciones que corresponden a letras del alfabeto griego clásico (a veces se denomina al conjunto de ellas "el sistema griego") y a las que pueden afiliarse los alumnos. Su finalidad principal es ayudar a la integración en la vida social y académica a los estudiantes, proporcionando un entorno de compañerismo y de "seguridad", en especial al recién llegado.

tres veces más elevadas entre los miembros de las sororities. Esto ponía de manifiesto la gran importancia que tenía la identidad social para quienes se integraban a este sistema griego, puesto que las delegadas tienen prestigio en tanto que segmento minoritario del cuerpo estudiantil. Conseguir ser delegada es un proceso competitivo y basado en la aceptación de los pares o iguales. De modo inverso, las personas implicadas en el mundo de las artes eran el doble de numerosas entre el grupo de los no miembros de *sororities*. Esta es una actividad más estética, personal, realizada por el propio acto en sí mismo (cantar o actuar) más que para obtener la aceptación de los iguales.

La afinidad por la identidad de grupo refleja en las razones expresadas para justificar la pertenencia a una *sorority*. Sus miembros encuentran un sentido de pertenencia y seguridad en si mismas. Las independientes citaron estas mismas razones para explicar el por qué otras chicas se afiliaban, aunque veían esta necesidad como algo negativo y conducente a una identidad de grupo que es su identidad. A ellas no les gustaban las cualidades "controladoras" de la sorority. Los miembros de estas asociaciones reconocen la búsqueda de la identificación social y personal en el grupo así como la resultante gratificación de afiliarse.

Se ha lanzado la hipótesis de que en una familia el/la hijo/a mayor es el/la más independiente. Me encontré con el dato de que el número de chicas que eran las hermanas mayores en su familia era el doble entre las que no pertenecían a una *sorority*. Las independientes "simplemente no eran el tipo" de las que se afiliaban. Éstas parecen encontrar la identidad o la pertenencia a través de otros grupos (voluntarios, deportes, entre otros) más por interés personal que por mérito social. Esta estadística parecía apoyar la idea de que las chicas que se apuntan a las sororities valoran más la implicación social y la aceptación de la seguridad y la identidad.

Todos encontramos apoyos e identidad en los grupos. Éstos proporcionan seguridad junto con un sentido de valía personal y de identidad común con al menos unas pocas personas en este mundo tan amplio. A través de mi investigación descubrí que esta necesidad varía en grado entre los individuos. Aquellos con un mayor nivel de necesidad encuentran satisfacción a la misma en un grupo social como es una *sorority*. Los que no lo hacen no valoran y son menos dependientes de tal identidad social. Estas diferencias de personalidad

pueden crear un sentido de separación entre los dos grupos y resultar en la dicotomía observada en el campus.

Ha sido gratificante poner a prueba mi hipótesis a través de mis propias preguntas y llegar a un conocimiento de cómo y por qué funciona la gente. Al obtener estas perspectivas sobre aspectos de la personalidad que subyace a la cultura, he desarrollado una visión más amplia de las diferencias intangibles que afectan a nuestras interacciones cotidianas (Dreibelbis, 2002:204).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: el método etnográfico, el problema de la identidad y la estructura social.
2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:
2.1. ¿Qué significa pertenencia o afiliación a un grupo?
2.2. ¿Cuáles son los tipos de pertenencia o afiliación que pueden existir?
2.3. ¿De qué tipo de identidad se habla en el texto?
2.4. ¿Existen en Venezuela grupos de pertenencia o afiliación como los que se estudian en el texto? De ejemplos.
2.5. A partir del texto, defina qué es la identidad.

2.3 Relatos de las empleadas domésticas de Yucatán

Ángela C. Stuesse

Mi fascinación por la antropología surgió en 1996, durante el cuatrimestre estudiando en Yucatán México. También fue allí donde entré por primera vez en contacto con empleadas domésticas latinoamericanas. Siendo testigo de las interacciones cotidianas entre la familia que me acogía y su servicio doméstico, me sentí intrigada por la compleja naturaleza de sus relaciones y decidí regresar al año siguiente a hacer investigación para mi tesina.

El testimonio de una empleada doméstica suele ser tanto el relato de su vida personal como profesional. Esto se debe a que ella no trabaja en una oficina sino en la casa de su patrona. Con el tiempo, la distinción entre empleada y miembro de la familia se difumina. La relación indefinida resultante da lugar a muchas preguntas: ¿Hasta qué punto se ve influida la empleada por los valores y actitudes de su patrona? ¿Cómo se compara la forma en que ella percibe su propia vida con cómo

la ve su patrona? ¿Bajo qué condiciones sus vínculos se vuelven menos relacionados con el trabajo y se hacen más análogos a los de la familia? ¿Qué es lo que hace que esta asociación sea de naturaleza jerárquica, y de qué forma se expresa o se ve mediatizada jerárquicamente?

Mediante el contacto personal conseguí que cuatro empleadas domésticas estuvieran de acuerdo en participar en mí investigación. Sus edades oscilaban entre los 17 y los 70 años, y tenían entre 5 y 50 años de experiencia. Los métodos de investigación incluían la autobiografía, las entrevistas no-estructuradas, y semi-estructuradas y la observación participante. Nuestras conversaciones eran a veces despreocupadas, a veces muy serias, y siempre claves para una comprensión más profunda de cada persona. Aparte de escuchar y dialogar, también aprendí de estas mujeres observando y haciendo cosas con ellas. Les ayudaba a tender la ropa, a poner la mesa, a barrer el patio y llenar la piscina. Visité sus pueblos y conocí a sus familias. Pasamos horas intercambiando pensamientos y hablando sobre la vida.

Reí con ellas y les apreté las manos cuando lloraban. A través de participar en este tipo de hechos fue como empecé a comprender la profundidad y fortaleza de estas mujeres únicas. Mediante las entrevistas y llegando también a conocer a sus patronas, fui capaz de analizar la naturaleza de sus relaciones y de situarla dentro del contexto de la teoría y de la literatura etnográficas existentes.

La tesina resultante proporciona una identidad a los números sin rostros propios de las encuestas y de la investigación demográfica. He intentado que mi texto sea un medio que permita hablar a estas mujeres, que les de la capacidad de decisión, control y valor. También he explorado el género conocido como “etnografía narrativa” que, mediante la inclusión de experiencias en primera persona, rechaza la idea de que un estudio tiene que ser “objetivo” y “científico”. Mi investigación aporta al creciente cuerpo de la narrativa etnográfica una literatura introspectiva y testimonial sobre las mujeres empleadas domésticas y el cambio en Yucatán y en la Latinoamérica. Con cada nuevo estudio avanzamos unos pasos hacia un mayor entendimiento cultural (Stuesse, 2002:40).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: El método etnográfico, la estructura social y el problema del poder.

2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:
2.1. Enumere y explique las técnicas etnográficas. Señale cuáles son las que se mencionan en el texto.
2.2. ¿Qué tipo de vínculos se establece entre una doméstica y una patrona en Venezuela? Compare con lo que se describe en el texto.
2.3. Si bien la relación patrono-doméstica es jerárquica, cómo es el tipo de relación que se establece. Relacione esto con el tema del poder.

3. La Antropología biológica

Desde el siglo XIX la Antropología ha considerado al hombre un ser biológico y desde entonces ha intentado estudiarlo tanto desde una perspectiva cultural como biológica. En aquel siglo este último aspecto fue abordado desde una visión meramente "física", es decir, una preocupación por el tamaño y la forma del cráneo, el color de la piel, etc. El desarrollo moderno de la biología y la genética no sólo ha ofrecido ideas para justificar terribles ideologías que pregonan la superioridad de ciertos grupos étnicos, nacionales o "razas"; también ha ofrecido la posibilidad de mostrar con gran cantidad de pruebas científicas la existencia de una única especie humana, evidenciando que los "rasgos físicos" —hoy llamados fenotípicos— son variaciones biológicas y las diferencias culturales son producto de desarrollos históricos y no biológicos. La Antropología física del siglo XIX se convirtió en la Antropología biológica que ha logrado avances teóricos y evidencias importantísimas acerca del origen de la humanidad. A propósito de esto, en este apartado, mostramos un primer texto que discute aquella Antropología biológica de los precursores de la disciplina, otro donde los antropólogos discuten la validez del término raza, y un último donde un escritor nos recrea con su propia visión literaria acerca de unas huellas dejadas por un *Australopitecus*, uno de nuestros primeros antecesores homínidos.

3.1 ¿Antropología física o Antropología biológica? El estudio obsesivo de los cráneos

C. Kluckhohm

Un antropólogo físico húngaro, muy escrupuloso, von Török, solía tomar más de 5.000 medidas en cada cráneo que estudiaba. El gran antropólogo inglés, Kart Pearson, ideó un instrumento al que llamó coordinoctógrafo craneal para poder describir la calavera en función de ciertas geometrías modernas. Decía que, cuando estaba bien entrenado, podía medir un cráneo en seis horas.

No es extraño que a los antropólogos físicos se les haya tenido por el público general, e incluso por sus colegas científicos, como obsesionados por los cráneos. Es cierto que algunas de las medidas hechas por la antropología física clásica guardaban muy poca relación con lo que nos ha enseñado la embriología experimental moderna sobre los procesos reales del desarrollo de los huesos y los tejidos. Es también cierto que una parte del pensamiento de los antropólogos físicos no se remodeló tan rápidamente como debiera para adaptarse a los nuevos conocimientos sobre la herencia obtenidos primero gracias a los experimentos de Gregorio Mendel con guisantes en el jardín de un monasterio. Durante algún tiempo, la antropología física se encontró, en conjunto, retrasada con respecto a las demás ciencias.

Con todo, la preocupación por las medidas y la observación de pequeñas curiosidades anatómicas formó parte integrante de la principal tarea de la antropología, a saber, la exploración de la amplitud de la variación humana. El antropólogo físico hacía en la biología humana algo que, en principio, era idéntico al trabajo de los arqueólogos y los etnólogos en la cultura humana. Y las técnicas rigurosas y estandarizadas de medida desarrolladas por los antropólogos físicos tuvieron una utilidad práctica inmediata.

Las primeras aplicaciones fueron en el campo de la antropología militar. Fue posible establecer normas físicas para los reclutas, que decían exactamente en qué grado un hombre dado estaba por encima o por debajo del promedio de un grupo particular económico, o de edad, en lo que respecta a la estatura, el peso, entre otros. Esta información facilitó la selección, el rechazo y la clasificación científica. Un poco después fueron utilizados esos tipos de clasificación por las compañías de seguros y las instituciones pedagógicas .

Como consecuencia de todas estas medidas y de todas estas observaciones minuciosas, el antropólogo físico es también un experto en identificaciones. Se ha encontrado un esqueleto. ¿Es de un hombre o de una mujer? ¿De una persona sana o enferma? ¿Joven o viejo? ¿Era la persona en vida rechoncha o esbelta, alta o baja? ¿Es el esqueleto de un indio norteamericano? En caso afirmativo, representa indudablemente un entierro decente de hace un siglo o dos. Sin embargo, si se identifica como de raza europea, quizás se trate de un asesinato. Los antropólogos físicos han contestado muchas de esas preguntas para el FBI y para la policía local y de los estados.

Las principales preguntas científicas que se ha formulado la antropología biológica se pueden resumir en un único problema fundamental: ¿cómo se relacionan las variaciones en el físico humano y en la conducta humana, por un lado, con la materia orgánica con que nace el organismo y, por otro lado, con la presión ejercida sobre los organismos por el medio ambiente? Los potenciales hereditarios de los seres humanos están en veinticuatro pares de minúsculos cuerpos filiformes llamados cromosomas. Cada uno de esos cromosomas contiene un número muy grande (aunque todavía no exactamente determinado) de genes. Cada gen (un haz submicroscópico de compuestos químicos) es independiente en su acción y conserva su carácter individual más o menos indefinidamente, aunque de cuando en cuando se produce un cambio súbito (mutación). Los genes se heredan, sí. Pero las características exactas que mostrará un adulto sólo pueden predecirse en un número limitado de casos partiendo del conocimiento del equipo genético que el niño heredó al ser concebido. Lo que los genes producirán depende de los sucesivos medios en los cuales madura el organismo.

Un individuo tiene los mismos genes durante toda su vida. Pero tiene el cabello rojo cuando es niño, rubio cuando es ya un muchacho, castaño cuando llega a la edad adulta y gris cuando se acerca a la vejez. Por otro lado, naturalmente, ninguna cantidad o tipo de presión ambiental hará que un rosal se transforme en un cactus o un ciervo en un alce.

El término “medio” o “medio ambiente” abarca un vasto complejo de condiciones externas al hombre. Existe el medio cultural. Existe también el medio social: la densidad de población, la ubicación de una comunidad con respecto a las principales vías de

comunicación, el tamaño de una familia particular, en la medida en que esto es independiente de patrones culturales. Existe el medio físico: el contenido mineral del suelo, las plantas, los animales y otros recursos naturales; el clima, las radiaciones solares y cósmicas; la altitud y la topografía. La mayoría de esas influencias ambientales actúan unas sobre otras. En el seno ambiental total, ahora un factor y luego otro, influyen sobre el organismo con una intensidad especial.

La antropología ha ejercido también alguna influencia sobre el punto de vista general de la profesión médica. Ha ayudado a que vuelva a la medicina la idea del hombre como un todo.

La antropología ha aportado a la medicina que los síntomas tienen a menudo que interpretarse solamente después de tener debidamente en cuenta la posición que el paciente ocupa en un grupo de edad, sexo, estructura corpórea y étnica. Pues ciertos síntomas dicen mucho menos sobre el paciente como individuo que como miembro de un grupo. He aquí un ejemplo tomado de la psiquiatría. Un viejo siciliano que hablaba solamente un poco de inglés, fue a un hospital de San Francisco para ser tratado de una lesión física de poca importancia. El interno que lo reconoció observó que no hacía más que farfullar palabras diciendo que estaba siendo hechizado por determinada mujer y que ésta era la verdadera causa de sus sufrimientos. El interno le envió en seguida a una sala de psiquiatría en la que permaneció durante varios años. Con todo, en la colonia italiana de la que procedía, todas las personas de su grupo de edad creían en la hechicería. Era "normal" en el sentido de estándar. Si alguien del grupo económico y educativo del interno se hubiera quejado de ser perseguido por una bruja, esto se hubiera interpretado correctamente como un indicio de la existencia de un trastorno mental.

La antropología física o biológica no tiene solamente aplicaciones prácticas. Partiendo de todos los trabajos minuciosos realizados con calibres, del estudio solícito de pequeñas diferencias en los huesos, de los exámenes comparados más recientes fisiológicos y constitucionales, los antropólogos físicos han podido enseñarnos cuatro lecciones de una importancia fundamental: la naturaleza animal del hombre y su estrecho parentesco con otros animales, el hecho de que la evolución humana no puede interpretarse exclusivamente en función de la supervivencia del más apto, la plasticidad del hombre biológico,

la semejanza fundamental de todos los tipos humanos (Kluckhohm, 1951:93-97,102,103,111-112).

Guía para el estudiante

1. Tema a discutir: La antropología biológica.
2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:

2.1. ¿Por qué la antropología fue conocida en un momento de su historia como una investigación obsesiva sobre el cráneo humano?

2.2. ¿Explique claramente cómo la variabilidad humana, que estudia la antropología biológica, está en relación con la conducta humana que estudia la antropología?

2.3. Defina qué es el medio ambiente.

2.4. ¿Cuáles son las aplicaciones que tiene la antropología biológica? Señale otras posibles aplicaciones.

2.5. Defina ampliamente lo que es la antropología biológica y sírvase de ejemplos para explicarse.

3.2 El concepto de raza: Propuesta sobre los aspectos biológicos de la raza

Organización de las Naciones Unidas para la Educación,
la Ciencia y la Cultura (UNESCO)

La complejidad del concepto de raza es ilustrada en las siguientes declaraciones, que son parte de las propuestas de la UNESCO firmadas en 1964 por varios científicos importantes de todo el mundo.

1. Todos los seres humanos pertenecen hoy a una sola especie, *Homo sapiens sapiens*, y todos viene de un tronco común. Existen diferencias de opinión en relación a cómo y cuándo los diferentes grupos se diversificaron de este tronco común.

2. Las diferencias biológicas entre seres humanos son debidas a diferencias en la herencia, en la constitución y a la influencia del medio ambiente en este potencial genético. En la mayoría de los casos, esas diferencias se deben a la *interacción* de esos dos conjuntos de factores.

3. Hay una gran diversidad genética entre todas las poblaciones humanas. No existen en la especie humana razas puras en el sentido de poblaciones genéticamente homogéneas.

4. Muchas de las obvias diferencias físicas en la apariencia promedio entre poblaciones que habitan en diferentes áreas geográficas del mundo tienen un componente genético. En la mayoría de los casos, éste consiste en diferencias de *frecuencia* de características hereditarias iguales.

5. En los humanos, así como en otros animales, la composición genética de cada población está sujeta a la influencia modificadora de diversos factores, tales como la selección natural, que tiende hacia la adaptación al medio, las mutaciones, o modificaciones al azar en la frecuencia de características hereditarias cualitativas. Algunas de estas características físicas tienen un valor biológico universal para la supervivencia de la especie humana, independientemente del entorno natural. Las diferencias sobre las cuales se basan las clasificaciones raciales no afectan estas características y, por consiguiente, no es posible hablar desde el punto de vista biológico en términos de una inferioridad o superioridad general cualquiera de uno u otro grupo racial.

6. La especie humana, distribuida ahora por todo el mundo, tiene un rico pasado en migraciones, expansiones y contracciones territoriales. En razón de la movilidad de las poblaciones humanas y de factores sociales, el apareamiento entre miembros de diferentes grupos humanos ha jugado un papel mucho más importante en la historia humana que en la de los animales. Nunca ha sido probado que la interprocreación tenga desventajas biológicas para la humanidad como un todo. Por el contrario, la interprocreación contribuye el mantenimiento de lazos biológicos entre grupos humanos y, en consecuencia, contribuye a la unidad de la especie en su diversidad.

7. La mayoría de las clasificaciones raciales de la humanidad no incluyen los rasgos o atributos mentales como criterio de clasificación. La herencia puede tener una influencia en la variabilidad mostrada por *individuos* entre una población dada, en respuesta a las pruebas psicológicas comúnmente aplicadas. Sin embargo, ninguna diferencia ha sido detectada convincentemente en la dotación hereditaria de los grupos humanos en relación con lo que es medido por esas pruebas. Por otro lado, una amplia evidencia confirma la influencia del medio ambiente físico, cultural y social en las diferencias, en respuesta a estas pruebas.

8. Ni en el campo de las potencialidades hereditarias concernientes a la inteligencia global y a la capacidad para el desarrollo cultural, ni

en el de los rasgos físicos, hay justificación alguna para el concepto de razas "inferiores" o "superiores". Los pueblos del mundo, hoy, parecen poseer igual potencial biológico para alcanzar cualquier nivel de civilización. Las diferencias en los logros de diferentes pueblos deben ser atribuidas solamente a su historia cultural (UNESCO, 1980:12).

Guía para el estudiante

1. Tema a discutir: La hominización y la evolución humana.
2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:
   2.1. ¿Existe una sola especie humana? Razone su respuesta.
   2.2. ¿Qué relación puede establecer entre la variabilidad genética humana y la variabilidad cultural? Razone su respuesta.
   2.3. Desde un punto de vista bioantropológico, ¿se puede hablar de grupos raciales? Razone su respuesta.

3.3 Intensamente humano

Adriano González León

La antropóloga norteamericana M. Leakey anunció hoy el descubrimiento de un rastro de pies, sobre una capa de lava volcánica, de dos individuos que caminaron hace 3 millones seiscientos mil años... La doctora Leakey afirmó que uno de los seres era de talla menor y de sexo femenino. En determinado momento la mujer se detuvo, giró a su izquierda y miró una posible amenaza o irregularidad. Luego continuó su camino. Ese movimiento, tan intensamente humano, trasciende al tiempo. Hace tres millones seiscientos mil años, un remoto antepasado nuestro tuvo un momento de duda. Washington, 23. (UPI).

Ayer, en el parque, cuando comenzó a llover, tú no estabas. Las hojas te habían preparado un vuelo especial. Chocaban en el aire, casi llameaban. Luego pasaron plumas, ramas desgajadas, láminas, papeles, todos los objetos inexplicables que el viento desentraña de algún lugar secreto y también secretamente los oculta. Ayer, todos los restos de la tormenta eran para ti. Y no estabas. Como en otro tiempo, el día de los premios en la escuela. No estabas. Faltaste a esa reunión de campanas el día de fiesta patronal. Te negaste, después, a ocupar la silla, solitaria y única, reservada para ti con un libro y un impermeable, en el café cercano de Mabillon. Fue inútil esperar en la estación Termini, o mejor, confirmarte, porque siempre se espera, se te espera, en todas las estaciones del mundo y hay puertos que se desdoblan cuando el trasatlántico muge su abandono y no sabe si tu nombre se pierde entre

la gente que va a Madagascar, escala en Francfort, o esperarás conexión toda la noche con tu revista de Vogue y tus pastillas de menta que no terminan jamás. ¿Qué se puede decir? Era evidente. Tampoco estabas ayer cuando la lujuria del vendaval nos hubiese aproximado, porque siempre faltas a las citas, porque volteas hacia otro lado, porque no le paras a uno, porque siempre tienes un momento de duda.

La doctora Leakey descubrió tu extravío milenario. Tu distancia intemporal. Probablemente tu fastidio, o tus deseos de aventura. Desde temprano te cansaste de los designios divinos: No está bien, dijo Dios, que el hombre permanezca solo. Yo le daré una ayuda adecuada, se llamará mujer (Ischa) y ambos no serán más que una sola carne. Pero ocurre que deseabas tu carne de manzana, tu propia elección y no un hueso de mi hueso. Y fui solitario. Te has podido ir sola del paraíso. Y sin embargo yo te acompañé para que juntos soportáramos la espada llameante del ángel. Desencuentro. Aún no hemos entrado en vías del acuerdo. Nos descarnamos y nos deshuesamos los dos. De allí, a la sal y a las estatuas, no hay más que un paso. ¿Recuerdas cuando me llamaba Lot? ¿Por qué volteaste, por qué tu titubeo? Nos hubiéramos podido salvar juntos del incendio y del horror. ¿Qué buscabas entre los escombros? ¿Cómo? Bueno sí, yo también volví la cabeza cuando te llamabas Eurídice. Pero si te perdiste, fue por exceso de amor. No por hesitaciones de mi parte... claro... si... cuando eras Ariadna, a pesar de tu hilo que daba seguridad a la marcha, te confinaron a las rocas y al llanto. Pero también, de pronto, fuiste implacable, recelosa, Arsinoé, no respondiste a los amores, Arsinoé, y te transformaron en piedra. Lamento tu abandono. Sé que me porté mal, yo, un Alighieri, que te dejé de cantar a las puertas del paraíso.

Ayer, hubo un vendaval y no estabas. Como Eva, eres inscrita en el infinito, deseas recobrar tu plenitud, deshacerte de tu carne otorgada y hacer tu carne propia. Convenido. Pero lleguemos a un entendimiento, para correr juntos los riesgos, frente al árbol del bien y del mal. No se puede permanecer, según el bolerista, en esta cruel incertidumbre. No vuelvas más la cara. Yo tampoco la volveré. De lo contrario, nos arrastrará un desamparo de tres millones seiscientos mil años (González, 1981:206-208).

Guía para el estudiante

1. Tema a discutir: Representación cotidiana del proceso de hominización.

2. Después de leer el texto, realice la siguiente actividad:

2.1. Intente relacionar este escrito con las reconstrucciones que los paleoantropólogos hacen de la vida de los homínidos que descubren en sus hallazgos fósiles.

2.2. A partir de este escrito, de sus lecturas y de lo estudiado en clases, trate de reconstruir la vida cotidiana de algunos de los homínidos del proceso de hominización.

4. Cultura y sociedad

¿Qué fue primero?, como dice la famosa pregunta para plantear un dilema insoluble, ¿el huevo o la gallina? ¿Qué fue primero, la sociedad o la cultura? Antes de responder este supuesto dilema tendríamos que preguntarnos qué entendemos por sociedad y por cultura. Son conceptos que se utilizan con bastante frecuencia como sinónimos. La sociedad no es exclusiva del hombre, como por un buen tiempo se pensó. Hoy los etólogos y antropólogos consideran la sociedad un mecanismo biológico de supervivencia, que apareció hace mucho tiempo en la historia evolutiva. Los humanos hemos heredado este mecanismo, nuestros antecesores ya eran animales sociales. ¿Pero y la cultura? Es también un producto evolutivo que apareció en el proceso de hominización; no obstante, no podemos afirmar que primero aparece la sociedad y luego la cultura, como si fuera una cuestión de estadios o momentos evolutivos; como si en un momento determinado aparece la sociedad humana y luego se desarrolla la cultura. No. Cuando la sociedad humana aparece, lo hace con la cultura, compartimos la necesidad biológica de vivir en grupos, de asociarnos para poder sobrevivir, pero esta sociedad está mediada, atravesada por la cultura. No hay sociedad humana sin cultura y, por supuesto, sin el lenguaje articulado que está relacionado estrechamente con la cultura. Un rasgo humano específico es que las culturas que éste crea, que inventa, que desarrolla, siempre son distintas; la diversidad de culturas es una constante en la historia del pasado, del presente y seguramente del futuro de la humanidad. Los famosos casos de los llamados "niños salvajes", un mito que aparece

en distintas culturas, plantean de otra forma el problema de cómo es la relación entre la sociedad y el individuo, para lo cual es necesario revisar el concepto de endoculturación. ¿Es posible la existencia de niños criados por animales? La cultura es un concepto difícil de definir, aún después de que los antropólogos, por años, elaboraran numerosas definiciones. Hoy los problemas ambientales, el calentamiento global, la contaminación, los problemas de energía y agua, la amenaza latente y dormida de las armas nucleares, el tipo de desarrollo no sustentable de la economía mundial, nos plantea de nuevo la discusión acerca del concepto y la idea de civilización. ¿Es la civilización una etapa verdaderamente evolucionada, desarrollada, superior de cultura? ¿Cuál es la diferencia entre cultura y evolución? No son meros problemas de la disciplina antropológica, son preguntas que están vinculadas con la discusión acerca de los problemas medulares de nuestra sociedad actual contemporánea mundial que aquí discutiremos con los siguientes cinco textos.

4.1 Endoculturación: Cultura e Individuo

Melville Herskovits

El concepto de endoculturación nos proporciona un instrumento con que llenar el hueco que existe entre la cultura como una cosa que existe en y por sí, y la cultura como la conducta total de los individuos al través de la cual se manifiesta en el proceso de endoculturación, un individuo aprende las formas de conducta que acepta su grupo. Lo hace tan bien que sus pensamientos, sus valores, sus actos raramente entran en conflicto con los de sus compañeros de sociedad. Por consiguiente, la vida del grupo puede ser "cosificada" —"deificada"— en una serie de instituciones capaces de ser descritas objetivamente como si existieran con independencia de la gente que vive de acuerdo con ellas.

Como señala Edward Sapir (1962): "A pesar de la frecuentemente afirmada impersonalidad de la cultura, y de que ésta supuestamente es empujada por la comunidad o por el grupo, sólo la podemos detectar como la peculiar propiedad de ciertos individuos, quienes no pueden menos de acuñar en aquellos bienes culturales el sello de su personalidad propia. La cultura, vista como un hecho, no es en modo alguno algo 'dado'. Resulta así únicamente por una cortés convención del lenguaje. Tan pronto como nos situamos en el punto ventajoso

del niño que adquiere cultura, todo cambia. La cultura es entonces, no una cosa dada, sino algo que debe ser descubierto gradualmente y tanteando."

En el transcurso del proceso de endoculturación del individuo se trata de plasmarlo en el tipo de persona que su grupo considera como deseable. El éxito completo nunca se consigue; algunas personas se pliegan más que otras, algunas se resisten a la crianza más que otras. No obstante, de un modo general, todas se hacen suficientemente parejas, de suerte que, al recorrer la tierra, encontramos que así como las culturas difieren entre sí, también difieren las gentes de una sociedad respecto a la inmediata.

La relación entre la cultura y el individuo, tal como se ve a través del proceso de endoculturación, nos instruye sobre la plasticidad del organismo humano. Vemos cuán ancho es el margen de conducta posible que permite la herencia biológica del hombre. De aquí derivamos también el principio de que cualquier ser humano puede dominar cualquier cultura, incluso en sus aspectos más sutiles, con tal de que tenga oportunidad de aprenderla.

Procesos fundamentales como la motivación y la adaptación no pueden separarse de las situaciones en que tienen lugar. No pueden estudiarse sin referencia a individuos que son motivados y que deben adaptarse. Pero mientras los individuos responden a la aprobación buscan seguridad, se esfuerzan en conformarse a los modos aceptados de conducta o alcanzan preeminencia, su cultura les dicta lo que deben hacer para conseguir esos fines y perpetúa una tradición que motiva la conducta al obtenerlos ... Esto se refiere a la psicología de la cultura, que consiste sobre todo, en el estudio del individuo tal como es endoculturado para las normas de conducta establecidas existentes ya en su sociedad cuando pasa a ser miembro de ella (Herskovits, 1969:56-58).

Guía para el estudiante

1. Tema a discutir: Endoculturación (socialización), relación cultura e individuo.

2. Después de leer el texto, realice las siguientes actividades:

2.1. Defina qué es la endoculturación y enumere varios ejemplos.

2.2. ¿Por qué este concepto es importante para una definición de la cultura?

2.3. Señale las diferencias entre endoculturación y aculturación, transculturación y asimilación.
2.4. Diferencias y similitudes del concepto de endoculturación y el de socialización.

4.2 La diversidad de culturas

Ruth Benedict

Un jefe de los indios Cavadores, como los llaman los californianos, me habló mucho de los hábitos de su pueblo en los días antiguos. Era cristiano y jefe entre su pueblo en la plantación de perales y damascos sobre tierra irrigada, pero cuando hablaba de los hechiceros que se transformaban en oso ante sus propios ojos en la danza del oso, sus manos temblaban y su voz se quebraba de excitación. Incomparable había sido el poder que su pueblo tuvo en tiempos lejanos. Prefería hablar de los alimentos del desierto que comían. Mencionaba amargamente cada planta arrancada, con un sentido infalible de su importancia. En esos tiempos, su pueblo había comido "la salud del desierto", decía, y nada conocía del contenido de tarros de lata y de las cosas de los despachos de carne. Fueron tales innovaciones las que los degradaron en estos últimos tiempos.

Un día, sin transición alguna, Ramón interrumpió sus descripciones de la molienda de mezquita y de la preparación de la sopa de bellota. "Al comienzo, dijo, Dios dio a cada pueblo una taza, una taza de arcilla, y de esta taza bebieron su vida". No sé si la metáfora aparece en algún rito tradicional de su pueblo que nunca encontré, o si era de su propia imaginación. Cuesta suponer que la haya oído de los blancos que conoció en Banning; ellos no se entregaban al estudio de la modalidad de pueblos diferentes. En todo caso, en el espíritu humilde de este indígena, la imagen era clara y llena de sentido. "Todos ellos se sumergían en el agua —continuó—, pero sus tazas eran diferentes. Nuestra taza ahora esta rota. Se ha gastado".

Nuestra taza está rota. Las cosas que habían dado significación a la vida de su pueblo, los ritos domésticos de la comida, las obligaciones del sistema económico, la sucesión de las ceremonias en las aldeas, la posesión en la danza del oso, sus normas de lo bueno y de lo malo, todo eso había desaparecido y con ello la forma y el sentido de su vida. El viejo se conserva aún vigoroso y era jefe en las relaciones con los

blancos. No pensaba que se tratase de la extinción de su pueblo, pero sí pensaba en la pérdida de algo que tenía un valor igual al de la vida misma: el conjunto de las normas y creencias de su pueblo. Había otras tazas de vida, y quizás contuvieran la misma agua, pero la pérdida era irreparable; no era cuestión de remendar algo acá, de podar algo allá. La modelación había sido algo fundamental, algo de una sola pieza. Había sido de ellos.

Ramón había tenido experiencia personal en el asunto de que hablaba. Cabalgaba sobre dos culturas cuyos valores y modos de pensamientos eran inconmensurables. Es dura suerte. En la civilización occidental, nuestras experiencias han sido diferentes. Estamos educados en una cultura cosmopolita, y nuestras ciencias sociales, nuestra psicología y nuestra teología ignoran la verdad expresada en la imagen de Ramón.

El curso de la vida y la presión del ambiente, para no hablar de la fertilidad de la imaginación humana, proporcionan un número increíble de posibles direcciones, todas las cuales pueden, al parecer, servir a una sociedad para vivir en ellas. Están los esquemas de la propiedad, con la jerarquía social que puede estar asociada a las posesiones; están las cosas materiales y su tecnología minuciosa; están todas las facetas de la vida sexual, del parentesco y del postparentesco; están los grupos de cultos que pueden dar estructuras a la sociedad; está el intercambio económico; están los dioses y las sanciones sobrenaturales. Cada una de estas cosas y muchas más pueden ser seguidas con una minuciosidad cultural y ceremonial que absorban la energía social y dejen un excedente pequeño para la construcción de otros rasgos. Aspectos de la vida que nos parecen muy importantes han sido casi pasados por alto por pueblos cuya cultura, orientada en otra dirección, distaba mucho de ser pobre. O el mismo rasgo puede ser elaborado con tanto esfuerzo que lo consideremos fantástico (Benedict, 1971:26-28).

Preguntas guías

1. Temas a discutir: Objeto de la Antropología, la diversidad y la universalidad de la cultura.

2. Después de leer el texto responda las siguientes preguntas:

2.1. A partir del cuento (o metáfora) que narra el informante en el texto, trate de explicar o comentar el problema de la diversidad cultural en Antropología.

2.2. Cada cultura parece escoger ciertas posibilidades o rasgos que en otras culturas ni siquiera se mencionan. Comente esto de manera pertinente.

2.3. En Antropología se habla de la *diversidad* y la *universalidad* de la cultura, partiendo del texto trate de explicar estas dos nociones.

4.3 La cultura como un sistema adaptativo

Serena Nanda

La adaptación es la forma en que las poblaciones vivientes se relacionan con su medio ambiente para poder sobrevivir y reproducirse. La cultura es la principal forma con que las poblaciones humanas se relacionan con su medio ambiente. El aspecto más adaptativo de la cultura es la manera en que el potencial energético del medio ambiente es transformado en alimento. No existe acuerdo entre los antropólogos sobre la forma en que los patrones de obtención de alimentos se relacionan con otros aspectos del sistema, aunque dirían que al menos hay una tendencia para tal correlación: "Tecnologías similares aplicadas a ambientes similares tienden a producir similares sistemas de trabajo, producción, distribución, etc.; esto a su vez produce tipos similares de agrupamientos sociales, los cuales justifican y coordinan sus actividades por medio de sistemas similares de valores y creencias" (Harris 1979). Por ejemplo, el tamaño de la unidad social eficaz responde a la disponibilidad de alimento. Generalmente las poblaciones agrícolas tienen una mayor densidad que las cazadoras y las recolectoras. Dado que las grandes poblaciones requieren mayor coordinación de trabajo, las sociedades agrícolas tienden a tener sistemas sociopolíticos más complejos.

Afirmar que las actividades específicas e institucionales propias de la gente se ajustan a la estrategia adaptativa global de su sociedad, se basa en el supuesto de que diferentes tipos de patrones de obtención de alimento, caza, recolección, pastoreo, horticultores, agricultura e industrialización imponen diferentes exigencias en los seres humanos, y lleva el desarrollo de diferentes clases de estructura familiar, organización política, creencias y prácticas religiosas e incluso patrones de personalidad. Un ejemplo de esta interrelación funcional es la correlación presentada entre la familia nuclear en las sociedades cazadoras y recolectoras y las industriales. Ambos tipos de estrategias

requieren más movilidad geográfica que la familia extensa. Por otro lado, la tendencia hacia la integración funcional puede ser justamente eso; la familia puede ser adaptativa bajo ciertas condiciones en la sociedad organizada contemporánea.

La consideración de que la cultura es un sistema adaptativo no significa necesariamente que todo aspecto del sistema es adaptativo. Algunas partes de una cultura pueden ser neutrales, esto es, pueden contribuir poco o nada a la supervivencia. Algunas partes pueden tener también adaptaciones defectuosas, aunque podría parecer que un rasgo no sería modificado o extinguido completamente. La consideración de la cultura como un sistema adaptativo tampoco significa que cada sistema sea el plan más eficiente para utilizar su medio ambiente. Los sistemas socioculturales existentes representan sólo una posible solución de un número de alternativas que pudieron haber sido igualmente adaptativas en el mismo ambiente.

Las diferentes formas en que las partes de un sistema sociocultural contribuyen a la supervivencia y a la reproducción exitosa de una comunidad humana particular no son siempre evidentes, como señala Harris al tratar el valor adaptativo del tabú hindú sobre la vaca. Si tenemos presente el hecho de que no todo elemento de una cultura puede ser explicado en términos de su valor adaptativo, veremos cómo la perspectiva de la cultura como sistema adaptativo contribuye a darles sentido a patrones que parecen inútiles, raros, crueles e irracionales (Nanda, 1980:47).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: La cultura como adaptación, la relación entre la cultura y el medio ambiente.

2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:

2.1. ¿Por qué se dice que la cultura es adaptativa?

2.2. ¿Cuál es la diferencia entre la adaptación biológica y la adaptación socio-cultural?

2.3. ¿Cómo se correlacionan los distintos aspectos de una cultura? ¿Todos *siempre* son adaptantes?

2.4. Comente de manera pertinente esta afirmación: “Los sistemas socioculturales existentes representan sólo una posible solución de un número de alternativas que pudieran haber sido igualmente adaptativas en el mismo ambiente”.

2.5. Busque un ejemplo en Venezuela de algún aspecto que se pueda considerar no adaptante y explique por qué.

4.4 Algunas definiciones de cultura

Significado corriente o popular de cultura: "Muchas personas sostienen que cultura es sinónimo de desarrollo o de mejoramiento mediante la enseñanza y la educación. Un individuo "culto" o más propiamente "cultivado" es aquel que ha adquirido un dominio de ciertos campos especializados del conocimiento, generalmente arte, música y literatura, y que tiene buenos modales. A las personas no tan bien educadas en estos campos, o cuyos modales han sido aprendidos en la calle en lugar de en una sociedad refinada, se les suele denominar incultas (Beals y Hoijer, 1971:263).

SegúnTonnelat (S. XVII-XVIII): Hay que distinguir entre cómo se emplea en el siglo XVII y en el siglo XVIII. En el siglo XVII, la palabra cultura —tomada en sentido abstracto— siempre iba acompañada de un complemento gramatical que designaba la materia cultivada; del mismo modo que se hablaba del cultivo del trigo, se hablaba del cultivo de las letras, el cultivo de las ciencias. En cambio los escritores del siglo XVIII, como Vauvenagues y Voltaire, son los primeros en emplear la palabra de una manera hasta cierto punto absoluta, y le dan el sentido de "formación del espíritu" (Beals y Hoijer, 1971:263).

Edward Tylor (1871): En su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de una sociedad. La condición de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanos (Tylor, 1992:10).

Clark Wissler (1920): Todas las *actividades sociales* en el sentido más amplio como el lenguaje, el matrimonio, el sistema de propiedad; el ceremonial, las industrias, el arte, etc. ("Opportunities for coordination" en *Antrhopological and Psychological Research*, en Beals y Hoijer 1971:263).

C. Dawson (1928): Una cultura es un modo de vida compartido, una forma especial que tiene el hombre de adaptarse a su entorno

natural y a sus necesidades económicas (*The Age of the gods*, en Beals y Hoijer 1971:263).

M. Willey (1929): Una cultura es un sistema de modelos de respuestas interdependientes y con relaciones mutuas ("The validity of culture concept", *Amercian Journal of sociology*, en Beals y Hoijer 1971:263).

Franz Boas (1930): La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres ("Anthropology" en *Encyclopedia of the social sciences*, citado en Kahn, 1975:14).

Ruth Bennedict (1934): Una cultura, como un individuo, es una pauta más o menos coherente de pensamiento y acción. En toda cultura hay propósitos característicos, no necesariamente compartidos por otros tipos de sociedad. Merced a estos propósitos, cada pueblo consolida más y más su experiencia, y en proporción a la urgencia de esos impulsos las categorías heterogéneas de la conducta adquieren aspectos de mayor congruencia. Tomados por una cultura bien integrada, los actos menos ordenados se convierten en característicos de sus fines peculiares, a menudo por las metamorfosis más desemejantes. Solamente podemos entender la forma que estos actos adopten, entendiendo primero las principales fuentes emocionales e intelectuales de esa sociedad (Benedict, 1971:48).

A. Kroeber (1945): La cultura constituye la mayor parte de las reacciones motoras, los hábitos, las técnicas, ideas y valores aprendidos y transmitidos —y la conducta que provocan—. Es el producto especial y exclusivo del hombre, y es la cualidad que lo distingue en el cosmos, es a la vez la totalidad de los productos del hombre social y una fuerza enorme que afecta a todos los seres humanos, social e individualmente, quizás la manera en que llega a ser es más característico de la cultura que lo que es (*Anthropology,* citado en Kahn, 1975:17).

Ralph Linton (1945): Una cultura es la configuración de los comportamientos aprendidos y sus resultados, cuyos elementos constitutivos se comparten y transmiten por medio de los miembros de una sociedad dada. El término *configuración* significa que tanto la conducta como sus resultados, que componen una cultura, encuéntranse organizados en un todo que sirve de modelo. Este aspecto de la cultura

implica cierto número de problemas, pero en estas páginas no es preciso tomarlos en consideración porque la conducta aprendida limita las actividades por clasificar, como parte de una configuración cultural, a aquellas cuya forma se ha modificado por el proceso del aprendizaje; esta limitación la sanciona el prolongado uso. Parece que aparte de los fenómenos conectados con los procesos fisiológicos el hombre cuenta con muy pocos reflejos que no sean condicionados. Aunque la conducta la originen las necesidades, lo normal es que las formas que revista estén condicionadas por la experiencia, como ocurre con el acto de comer, que, aunque sea una respuesta a la necesidad individual de nutrirse, la manera depende de la forma en que se haya aprendido a hacerlo. En la frase que se analiza, el término *conducta* debe tomarse en su más amplio sentido, de manera que comprenda todas las actividades del individuo, ya sean manifiestas o encubiertas, físicas o psicológicas. Por consiguiente, para los propósitos de esta definición, la instrucción, el pensamiento, etc., no se consideran más que como otras tantas formas de conducta, como los movimientos musculares coordinados que los procesos técnicos comprenden (Linton, 1977:45-46).

M. Titiev (1949): Este término incluye los objetos o instrumentos, las actitudes y formas de comportamiento cuyo uso está sancionado por los miembros de la sociedad ("Social values and personality development" en *Journal of Social Issues,* en Beals y Hoijer 1971:263).

C. Kluckhohn (1949): Por "cultura" la antropología quiere significar la manera total de vivir de un pueblo, el legado social que el individuo recibe de su grupo. O bien puede considerarse la cultura como aquella parte del medio ambiente que ha sido creada por el hombre. Este término técnico tiene un significado más amplio que la "cultura" de la historia y la literatura. Una humilde olla para preparar alimentos es un producto cultural en igual grado que una sonata de Beethoven. En el lenguaje ordinario, un hombre culto es el que puede hablar otros idiomas que el suyo propio, que está familiarizado con la historia, la literatura, la filosofía o las bellas artes. En algunos círculos esa definición es aún más limitada. La persona culta es la que puede hablar sobre James Joyce, Scarlati y Picasso. Sin embargo para el antropólogo, ser humano equivale a ser culto. Hay la cultura en general y después las culturas específicas como la rusa, la norteamericana, la inglesa, la hotentote y la incaica. La idea abstracta general sirve para recordarnos que no podemos explicar los actos, su experiencia

individual en el pasado y su situación inmediata, exclusivamente en función de las propiedades biológicas de los pueblos. La experiencia anterior de otros hombres en forma de cultura interviene en casi todos los acontecimientos. Cada cultura específica constituye una especie de plano para todas las actividades de la vida (Kluckhohn 1951:28).

Ward Goodenough (1965): Mera definición correcta de cultura debe en última instancia derivar de las operaciones por las que se describen culturas particulares, es aquello que necesitamos saber o creer en una determinada sociedad, de manera que podamos proceder de una forma que sea aceptable para los miembros de dicha sociedad (en Kahn 1975:143). Restringe el significado de cultura a las "reglas" mentales para actuar y hablar compartidas por los miembros de una determinada sociedad. Esas reglas constituyen una especie de gramática de la conducta y consideran las acciones como fenómenos de índole "social" más que "cultural" (Harris 1998:20).

Bronislaw Malinowski (1968): Ese todo donde se incluye los instrumentos y los bienes de consumo, los contratos orgánicos que rigen las diversas agrupaciones sociales, las ideas y las artes, las creencias y las costumbres (*Una teoría científica de la cultura*, en Beals y Hoijer 1971:263). Clifford Geertz (1970): La cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta (costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos), sino como una serie de mecanismos de control (planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones, lo que los ingenieros llaman "programas") que gobiernan la conducta. El hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta. La cultura más que agregarse a un animal terminado o virtualmente terminado, en la hominización, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo. Somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella. La gran capacidad de aprender que tienen el hombre, su plasticidad, se ha señalado con frecuencia; pero lo que es aún más importantes es el hecho de que dependa de manera extrema de cierta clase de aprendizaje: la adquisición de conceptos, la aprehensión y aplicación de sistemas específicos de significación simbólica. Los hombres construyen diques o refugios, almacenan alimentos, organizan sus grupos sociales o

encuentran esquemas sexuales guiados por instrucciones codificadas en fluidas cartas y mapas, en el saber de la caza, en sistemas morales y en juicios estéticos: estructuras conceptuales que modelan talentos informes (Geertz, 1986:58).

Edmund Leach (1979): El término cultura tal como lo utiliza este autor no es esa categoría que todo lo abarca y constituye el objeto de estudio de la antropología cultural americana. Como antropólogo social se ocupa de la estructura social de una sociedad determinada, específica. Para este autor, los conceptos de sociedad y cultura son absolutamente distintos. Si se acepta la sociedad como un agregado de relaciones sociales. El término sociedad hace hincapié en el factor humano, en el agregado de individuos y las relaciones entre ellos. El término cultura hace hincapié en el componente de los recursos acumulados, materiales así como inmateriales, que las personas heredan, utilizan, transforman, aumentan y transmite (Kahn, 1975:22).

Marvin Harris (1983): Es el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar, es decir su conducta (Harris, 1998:19).

Guía para el estudiante

1. Tema a discutir: El concepto de cultura.

2. Después de leer el texto, realice las siguientes actividades:

2.1 A partir de las distintas definiciones que se presentan arriba, elabore una definición propia y comprehensiva de la cultura.

2.2 A partir de estas definiciones establezca una distinción entre cultura y sociedad.

4.5 Sobre el concepto civilización

Jacques Lombard, Ralph Beals, Harry Hoijer, Marcel Mauss y Betty Bell

I

Detrás del término *civilización* subyace desde hace mucho tiempo un juicio de valor acerca de las cualidades de algunas culturas que, por consiguiente, merecerían ser denominadas civilizaciones: respecto del ser humano y de sus derechos (*civis*: ciudadano), pero también capacidades intrínsecas de desarrollo, gracias a un nivel científico y técnico elevado, gracias a la escritura, a la división del trabajo, etc. El

Larousse dice: conjunto de características propias de la vida cultural y material de una sociedad humana... llevado a un grado extremo de evolución; en la *Civilisation européenne* de Guizot: lo primero que se incluye en la palabra civilización es el progreso y el desarrollo.

Los alemanes hacen una diferencia entre *Kultur* y *Zivilisation*: el primer término se centra en los aspectos ideológicos, artísticos y espirituales; el segundo, en los aspectos técnicos y materiales (Alfred Weber, *Kultursoziologie*).

Según Marcel Mauss (1971) la civilización es un conjunto lo suficientemente grande de fenómenos de civilización, suficientemente numerosos y en sí mismos lo bastante importantes tanto por su volumen como por sus cualidades; también es un conjunto bastante amplio debido a la cantidad de sociedades que los presentan.

Según Beals y Hoijer (1971) la cultura engloba a la civilización. Ningún antropólogo moderno considera la civilización entre el civilizado y el incivilizado. Todas las civilizaciones, incluyendo a las grandes de hoy en día y de los tiempos antiguos, no son sino ejemplos especiales de cultura, distintivas en la cantidad de su contenido y en la complejidad de sus normas, pero no cualitativamente diferentes de las culturas de los llamados pueblos incivilizados. El hábito común de usar el término 'cultura' solo para los pueblos cuyos modos de vida nos sorprenden por su rareza y exotismo es decididamente inantropológico (p. 263).

II

Muchos antropólogos creían en las décadas de los cuarenta y cincuenta que existían "ciertas normas" mediante las cuales se podía "juzgar a las civilizaciones": los rasgos comunes a todas ellas y las etapas por las que supuestamente parecían haber pasado todas. Se creía, en general, que el progreso hacia la civilización ha sido señalado por una complejidad que va en aumento, en todos los aspectos de la cultura y que, este proceso evolutivo tuvo por resultado en todas partes ciertas características particulares por las que se puede definir la civilización.

Existen algunas variaciones en las definiciones corrientes de la civilización, pero todas incluyen la mayoría de los siguientes criterios:

- Un excedente de alimentos producidos por los campesinos para mantener a los no campesinos.
- Concentración de poblaciones (ciudades).

- Una tecnología mejorada.
- Una organización política formal, bastante centralizada, una especie de Estado o a veces un incipiente imperio.
- Una sociedad con acentuada diferenciación social, algunos de los grupos que la componen gozarían de la facilidad de dedicarse a ocupaciones no utilitarias.
- Una religión formal y un orden moral, parecidas o con coincidencias con las llamadas tres religiones monoteístas (cristianismo, judaísmo e islamismo).
- Obras públicas de gran envergadura, que requiriesen el movimiento de una masa de trabajadores, planificación centralizada y una tecnología sofisticada.
- Un sistema de escritura o una aproximación a este.

De sus estudios en las antiguas civilizaciones del Viejo Mundo, el arqueólogo *Vera Gordon Childe* llegó a la conclusión de que hay un grado de desarrollo, una relación causal entre los factores arriba mencionados que los convierten en todas partes en requisitos previos al crecimiento de la civilización. Según este autor la cultura se desarrolla entonces con una eficiencia tecnológica aumentada y una habilidad integradora y con un control mayor sobre los conocimientos. Sin embargo, cree que la variedad de culturas descubiertas por la investigación etnográfica y antropológica, son un obstáculo si se tratan de establecer etapas generales en la evolución de las culturas.

Para el antropólogo *Julian Steward* el modelo de Childe no puede dar cuenta de los procesos particulares de las distintas sociedades y propone la teoría de la *evolución multifacética*. Esta teoría admite la existencia de tradiciones culturales distintivas, y no supone que tales tradiciones sean necesariamente únicas.

El interés de esta teoría está en las semejanzas más que en las diferencias que se puedan encontrar entre las distintas sociedades. Donde se encuentran tales semejanzas, es posible determinar los factores causales, idénticos en cada caso, que provocaron su desarrollo. Tales relaciones causales no deben tener necesariamente aplicación universal, puesto que la evolución multifacética no presenta ningún molde en el que pueden caber todas las culturas de todos los tiempos y lugares. Compara más bien tradiciones culturales en varias partes del mundo, trata de establecer una taxonomía de los tipos culturales y una

relación general significativa acerca del proceso evolutivo de cada tipo establecido de esta manera.

Mientras que la teoría de Childe ignora las variaciones ambientales y acepta como hecho que las técnicas agrícolas evolucionadas son un requisito previo indispensable al desarrollo de la civilización, Steward toma en cuenta esas variaciones y sugiere que la manera de adaptarse una sociedad a un medio ambiente particular puede ser el factor determinante en el desarrollo cultural. Más que establecer un molde *a priori* del desarrollo de las culturas, sugiere un agrupamiento posible de las mismas sobre una base ecológica. Dice Steward que si el modo de adaptarse una sociedad a un medio particular es en verdad el factor significativo del progreso cultural, puede entonces haber muchas bases diferentes para establecer el tipo de diversas culturas complejas y muchos caminos que llevan a su evolución (Bell, 1975: 448-451).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: El concepto de civilización y su relación con el concepto cultura.

2. Después de leer el texto, realice las siguientes actividades:

2.1. A partir de su relación con el concepto de cultura defina qué es la civilización.

2.2. A partir de los criterios que establece Betty Bell para definir civilización elabore una crítica de este concepto.

5. Antropología e Historia

La historia, dicen algunos historiadores, no es una ciencia social, no lo ha sido ni debe serlo. De hecho es una disciplina que tiene un origen que se remonta a muchos siglos antes del nacimiento de las ciencias sociales en el siglo XIX. La antropología como parte de éstas es heredera de esa tradición, por ello los primeros antropólogos decimonónicos usaron como fuentes principales documentos escritos que hablaban y ofrecían información acerca de las llamadas "sociedades primitivas", que luego se convertirían en el objeto de estudio de la ciencia antropológica. El interés de los primeros antropólogos por la historia era distinto al de los historiadores; aquellos planteaban un esquema histórico-cultural evolutivo y luego lo "rellenaban" con datos

históricos "empíricos". Los historiadores pretendían hallar los hechos históricos, como decía Edward Carr (*¿Qué es la historia?*), como quien va a buscar pescados en la pescadería. La confluencia de la historia y la antropología llega por dos carriles distintos: la primera se propuso convertirse en una ciencia social y echó mano de los aportes de estas disciplinas, ya no como ciencias auxiliares, sino pareciéndose en la metodología y en el discurso. Ampliándose cada vez más los intereses (metodológicos, enfoques, temas, etc.) de los historiadores, encontraron que la investigación sincrónica del pasado podía ofrecer un campo fértil de estudio, y la microhistoria, el desarrollo de una especie de aplicación de la etnografía al pasado. Por su parte, la antropología en la primera parte del siglo XX abandonó casi por completo su interés por el pasado de las "sociedades primitivas", preocupándose más por la descripción, por la etnografía de las "sociedades primitivas". El pasado de estas —se consideraba— era muy difícil o hasta inútil estudiar, ya que no contaban con fuentes apropiadas para su investigación. La arqueología, sin embargo, había desarrollado una metodología para acercarse al estudio de las "civilizaciones" del pasado. Las investigaciones americanistas van a promover la confluencia de antropólogos, historiadores, arqueólogos y otros especialistas interesados en la historia de América: época prehispánica, conquista y colonización. De esta encrucijada disciplinar va a nacer la llamada *etnohistoria*, bajo la cual se desarrollarán una serie de investigaciones, trabajos, libros, a veces disímiles, pero bajo la consigna de una nueva metodología, de una nueva disciplina, de un nuevo enfoque. Los cuatros textos que se presentan a continuación sirven para discutir esta relación entre historia y antropología.

5.1 Antropología: ¿ciencia o historia?

Lucy Mair

Ante este supuesto dilema surgen dos clases de preguntas: ¿Qué es la antropología si no es historia? Una ciencia, responden algunos. ¿Debe ser una ciencia? ¿Puede serlo? ¿Debe tratar de serlo? ¿La materia que estudia la antropología es susceptible de ser tratada por métodos científicos?

Las otras se refieren a la utilidad de la historia para la antropología; y aquí historia puede significar una serie de cosas diferentes: a) lo que un antropólogo determinado puede averiguar acerca del pasado de

los pueblos que estudia; b) lo que los antropólogos pueden aprender a partir de la obra de los historiadores relacionada con las instituciones sociales que ya no son accesibles al estudio de primera mano; c) si los métodos de la investigación histórica pueden utilizarse en sociedades que carecen de testimonio escrito (o en relación con períodos de su historia de los que no existe testimonio escrito).

En 1873 decía Spencer: La Historia es a la Sociología lo que la Biografía es a la Antropología. En 1889 escribía F. W. Mitland: la antropología debe elegir entre ser historia y no ser nada.

El contraste de Spencer se establece claramente entre la narración de acontecimientos determinados y la búsqueda de generalizaciones, aplicables a las razas en el caso de la antropología, y a las sociedades, en el caso de la sociología. En ambos casos lo que buscaba Spencer era establecer leyes de la evolución, y cuando hablaba de la antropología pensaba en lo que actualmente llamamos antropología física. Pero su opinión acerca de la relación entre la historia y la sociología encuentra su sitio como precedente de posteriores discusiones, de las que han sido protagonistas los antropólogos sociales.

Para algunos, el modelo de la clase de generalización que merece el nombre de ley se da en las ciencias físicas y depende de la medición exacta.

Los antropólogos, al tratar de hacer sus observaciones más exactas, han utilizado métodos estadísticos siempre que les ha sido posible. De este modo han podido llegar a medir la tasa de divorcios dentro de una sociedad determinada o la proporción de individuos que no siguen de hecho una regla de conducta que se supone correcta para todo el mundo. Sin embargo, hasta ahora no han establecido ninguna generalización relativa a la sociedad en cuanto tal que pueda expresarse en términos cuantitativos. Algunos piensan que esto es sólo cuestión de tiempo; otros creen que nunca podrá hacerse.

También se ha afirmado en los últimos años que los antropólogos deberían limitarse a las regularidades y eludir el intento de encontrar leyes, debido a la naturaleza de los fenómenos que estudian. El principal exponente de este punto de vista es Evans-Pritchard, quien, partiendo del hecho de que no hemos establecido aún ninguna proposición que ni remotamente se asemeje a lo que se denominan leyes en las ciencias naturales, llega a decir que esto es necesariamente así porque los sistemas sociales no son sistemas naturales; son sistemas morales o simbólicos.

En consecuencia, dice Evans-Pritchard, a la antropología social le interesa menos el proceso que el modelo; busca patrones (*patterns*) y no leyes, muestra la congruencia y no las relaciones necesarias entre las actividades sociales, e interpreta más que explica. Este modo de enfocar la disciplina, mantiene este autor, se asemeja más al del historiador que al del científico.

Fortes observó que las generalizaciones de la antropología social deberían corroborarse con independencia de tiempo o lugar. La historia, en cambio, se propone establecer determinadas secuencias y combinaciones, y es esencialmente el estudio de épocas y lugares determinados en el pasado, incluso los historiadores no podían hacer gran cosa con su material a menos que propusieran tendencias generales de alguna clase.

Raymond Firth ponía en tela de juicio la posibilidad de establecer distinciones entre las leyes de un sistema natural y las regularidades de un sistema social, especialmente si se parte del supuesto de que ni unas ni otras son principios invariables, sino formulaciones de probabilidades.

Beattie, en Oxford, sugiere que podemos distinguir los sistemas de relaciones sociales de los sistemas de ideas y estudiarlos por separado, pero no ofrece esto como razón de por qué resultan adecuadas en cada caso clases diferentes de generalización. Cuando se ocupa uno de las ideas como algo opuesto a los acontecimientos, se buscan las relaciones lógicas entre ellas, y en este sentido cabe hablar, con Evans Pritchard, de patrón; pero como las ideas no son algo que ocurre, sino algo que existe, la idea de una recurrencia regular sería tan inadecuado en relación con ellas como la idea de ley.

Lévi-Strauss considera que la historia y la antropología están emparentadas, pero no porque sea partidario de rechazar la denominación de ciencia para los estudios antropológicos. Con los historiadores, arguye Lévi-Strauss, el conocimiento del pasado es esencial para la comprensión de todo fenómeno social; y, con los antropólogos que tratan de establecer generalizaciones, afirma que sólo investigando la historia de una sociedad, cuando nos sea dado hacerlo, podremos determinar cuál es de hecho su estructura permanente, qué es lo que persiste a través de los cambios ocasionados por acontecimientos tales como las guerras, las migraciones y los cismas religiosos. Observan asimismo que tanto los historiadores como los antropólogos se ocupan

de formas de sociedad extrañas y distintas de las que conocen por propia experiencia, y que necesitamos este examen de una amplia gama de formas sociales a fin de descubrir qué principios de la estructura social son realmente fundamentales.

La cuestión de si el antropólogo debería interesarse por el pasado del pueblo que estudia está relacionada con el enfoque funcionalista a través del argumento de que nos interesa más la forma en que funciona un sistema social que la forma en la que ha llegado a ser lo que es.

Los antropólogos han desarrollado dos formas de hacer la historia:

- *Historia conjetural*: determinados usos sociales que no parecían fáciles de entender se interpretaban como supervivencias de anteriores etapas de la sociedad, por analogía con los fósiles que nos han permitido reconstruir la historia de la evolución biológica.
- *Historia etnológica* (¿difusionismo?): se ocupaba de rastrear, en gran parte sirviéndose de pruebas sacadas de la distribución de los objetos materiales, el modo en que distintos pueblos han influido en la cultura de otros.

Estrechamente unida a la cuestión de si debería clasificarse la antropología como ciencia o como disciplina humanística se halla la cuestión de si debe utilizar el método comparativo o histórico. Los dos términos pueden interpretarse de más de una manera. ¿Qué hechos trata la gente de comparar? ¿Qué historias tratan de narrar?

El tema de la relación entre antropología e Historia ha estado vinculado con la discusión acerca de si la antropología es una ciencia o no, o puede utilizar métodos científicos. La antropología (o más bien los antropólogos) ha pendulado en su historia acercándose en algunos momentos a la historia o rechazándola para acercarse más a la ciencia (Mair, 1973:45-56).

Guía para el estudiante

1. Tema a discutir: La antropología como ciencia y su vinculación con la historia.

2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:

2.1. ¿Por qué la autora plantea la pregunta acerca de si la antropología es ciencia o historia? Razone su respuesta.

2.2. ¿Cuáles son las dos formas de "hacer historia" de la antropología?

5.2 Algunas notas sobre la relación entre la Antropología y la Historia

Keith Thomas, Charles M. Radding y Marc Augé

I

La tendencia general de la actividad reciente en ambas disciplinas ha sido la de juntar lo que siempre fueron líneas de investigación paralelas. Los antropólogos ya no se ocupan exclusivamente de las "sociedades primitivas", del mismo modo que los historiadores no se ocupan solamente de las "sociedades avanzadas". Tampoco los antropólogos privilegian necesariamente el estudio sincrónico de una sociedad sobre el diacrónico. Algunos de ellos estudian el cambio social, especialmente la "occidentalización" de las sociedades indígenas.

En la mayor parte de casos el antropólogo vivió efectivamente en, o al menos visitó, la sociedad que está describiendo, mientras que el historiador tiene normalmente que trabajar exclusivamente con documentos o restos arqueológicos. Esta distinción no es del todo suficiente para justificar el que despachemos las dos materias como disciplinas fundamentalmente diferentes (Thomas, 1989:62-80).

II

La relación entre la historia y la antropología parece simple pero en la práctica no lo es. Las nociones y categorías con las que trabaja la antropología no son usadas de manera consensual dentro de la disciplina, existen numerosas polémicas respecto a infinidad de nociones que se puede cometer el equívoco de servirse de alguna suponiendo que constituye "la noción manejada por la antropología" cuando en realidad puede estar sometida a una gran crítica e incluso considerada ya superada. Para empezar, los antropólogos no estaban de acuerdo sobre lo que era la cultura. Además, como los historiadores descubrieron muy pronto, los antropólogos, a diferencia de los sociólogos de diez años antes, leían lo que los historiadores escribían y no sólo estaban dispuestos a discutir divergencias internas sino también a llamar la atención sobre la insuficiencia general de las concepciones teóricas de éstos.

Cuando interesados por los métodos de la antropología, los historiadores no por esto están más atentos por la teoría antropológica que cuanto lo estuvieron en los años sesenta por la teoría de las otras ciencias sociales. Y esta actitud, hoy como ayer, lleva a dos consecuencias que los historiadores no deberían ignorar. Produce historia de calidad caduca, o por lo menos de calidad inferior al nivel que se podría alcanzar; y reduce la historia a la condición pasiva de quien vive de préstamos, eximiendo a los historiadores de la eventualidad de incidir sobre las cuestiones intelectuales de nuestra época y librándolos mientras tanto de la responsabilidad inherente a su metodología.

En lugar de intentar apropiarse de metodología listas para su uso, los historiadores podrían invertir mejor su tiempo y su energía *intentando aprender lo que la antropología y las demás ciencias sociales realmente pueden enseñar.* Algunas de estas útiles enseñanzas afectan simplemente a la posible variedad del comportamiento humano. Aunque conocimientos de este tipo no siempre pueden explicar por qué una determinada sociedad ha adoptado cierta práctica, desalentarán por lo menos la tendencia a proponer explicaciones que son demasiado limitadas o restringidas para fenómenos presentes en situaciones muy diferentes (Radding, 1989:103-113).

III

La palabra "antropología" se usa hoy de mil maneras diferentes, algo de la antropología ha pasado a las otras disciplinas. Los antropólogos pueden pues preocuparse al ver cómo el núcleo duro de su empeño se diluye aquí y allá en alusiones un tanto imprecisas a la necesidad de una "perspectiva" o de una "orientación" antropológica y hasta de un diálogo con la antropología. Existe pues el peligro de que la "antropología" del diálogo, la "antropología" de la circulación interdisciplinaria, sea una antropología mutilada, reducida ya a sus objetos empíricos (microterrenos), ya a sus supuestos objetos teóricos (las permanencias o el inconsciente).

En este sentido, la relación entre antropología e historia plantea preguntas en varios niveles:

1º) En el campo u objeto de estudio: ¿es el carácter específico del terreno lo que permite la especificidad de las disciplinas? o a la inversa, ¿no son los procedimientos disciplinarios los que construyen los terrenos a los cuales ellos se aplican?

2º) En las relaciones e influencias entre las disciplinas histórica y antropológica: habría que explorar, sin prejuicios, cómo han sido y son estas relaciones.

3º) En la conciencia histórica o *historicidad* de los pueblos que tradicionalmente estudiaba la antropología: la distinción de las disciplinas comprendería la distinción de los objetos de que ellas se ocupan, es decir, las sociedades con historia (en el sentido de conciencia histórica) en un caso, y las sociedades sin historia (sin conciencia histórica) en otro caso.

4º) En la posibilidad o la imposibilidad de aprehender en una misma sociedad aquello que perdura y aquello que cambia: a partir de nociones como estructura y acontecimiento; larga duración y cambio.

Estos interrogantes entrañan algunas ambigüedades y, al propio tiempo, presentan a menudo dificultades artificiales e insolubles. Los términos mismos que se utilizan, se eligen a veces sin rigor.

La *diferencia tradicional* entre la historia y la antropología, la diferencia con la que nacen como ciencias se puede establecer en dos aspectos:

1º) La antropología, que nace vinculada al período colonial, se define como el estudio del presente de sociedades alejadas: la diferencia que la antropología busca y estudia se sitúa originalmente en el espacio, no en el tiempo.

2º) La historia, que es originalmente historia nacional o local, se define ante todo como el estudio del pasado de sociedades cercanas.

Por otra parte, *la relación de proximidad* entre la historia y la antropología, parece estar basada en las siguientes premisas:

1º) Si el espacio es la materia prima de la antropología, se trata aquí de un espacio histórico, y si el tiempo es la materia de la historia, se trata de un tiempo localizado y, en este sentido, un tiempo antropológico.

2º) El espacio de la antropología es necesariamente histórico, puesto que se trata precisamente de un espacio cargado de sentido por grupos humanos, en otras palabras, es un espacio simbolizado. Esta *simbolización* que es lo propio de todas las sociedades humanas, apunta a hacer legible a todos aquellos que frecuentan el mismo espacio cierta cantidad de esquemas organizadores, de puntos de referencia ideológicos e intelectuales que ordenan lo social. Esos temas principales son tres: la identidad, la relación social y la historia.

3º) La constitución simbólica del mundo y de la sociedad aunque por definición es anterior a los sucesos que ella misma sirve para interpretar, no constituye en sí misma un obstáculo que se oponga al desarrollo de la historia. Por el contrario, da un sentido a la historia y, aun cuando tienda a interpretarla a través de las categorías que son las suyas y a reintegrar el acontecimiento en la estructura, sólo lo logra a costa de una deformación semántica que en sí misma constituye un cambio. Esto resulta particularmente claro en las situaciones llamadas de "contacto cultural" que son por excelencia aquellas ante las cuales se encuentra el antropólogo.

Sobre las fuentes y los registros históricos, la memoria y la tradición. Los antropólogos se han interrogado sobre las características de la tradición y de la transmisión oral, sobre la posibilidad de comparar los diversos testimonios orales y de cotejar las informaciones procedentes de la tradición oral con fuentes escritas. Los antropólogos han podido también fijar su atención en los diferentes medios de registro, es decir de fijación de la memoria, con que contaban las sociedades que estudiaban (las llamadas "sociedades primitivas"). Ante una especie de presencia material de la historia, y ante la evidencia de que las sociedades que estudiaban no eran nunca autóctonas en el sentido estricto, sino que derivaban de migraciones, de guerras, de encuentros, de divisiones y de fusiones, los antropólogos se vieron obligados a interrogarse acerca de la naturaleza, los efectos y los caracteres de la memoria individual y colectiva.

El antropólogo se interroga, tanto sobre la significación de ésta o aquella modalidad particular de memoria (aprende, por ejemplo, a interrogar los silencios, los olvidos o las deformaciones de las genealogías, aprende a apreciar el papel real y el funcionamiento ideológico de un suceso magnificado por la tradición), así como, en términos más generales, sobre el sentido y el lugar de la memoria histórica que se remonta rápidamente sus confines míticos. En otras palabras, las manipulaciones de algunos y el conservadurismo de la mayoría constituyen para la *etnohistoria* un objeto privilegiado.

El acercamiento contemporáneo de la historia a la antropología. Hoy ya no está a la orden del día la concepción de una historia que se ocupe de acontecimientos, en la cual la sucesión de fechas y de sucesos constituye el objeto de la narración histórica. Se encuentra entre los

historiadores modernos las mismas preocupaciones que tienen los antropólogos.

Decir que la historia se sitúa en un espacio concreto en el que entran en juego todas las formas de relación entre las gentes significa en efecto imponerse una exigencia sociológica o antropológica, y se proyecta esta exigencia al pasado, lo cual supone para el historiador, o bien la posibilidad de captar una dimensión del tiempo (la larga duración) que no somete su observación a las perturbaciones producidas por cambios demasiado rápidos, o bien la posibilidad (puesto que no se puede detener el tiempo) de establecer un marco sincrónico fiable que entraña además la posibilidad de establecer el valor ejemplar de estudios de casos muy circunscriptos, o bien aun la posibilidad de aprehender simultáneamente permanencias formales y cambios funcionales.

La "revolución" de la historiografía, a la que corresponde el nacimiento de la revista de los *Annales*, no derivó sin embargo de un diálogo con la antropología. El programa de una ciencia social unificada invitaba a alejarse del individuo y del suceso particular, del caso singular, para hacer hincapié en lo reiterado, en las regularidades, partiendo de las cuales pudieran inducirse leyes. Hasta 1970, las grandes indagaciones que recurrían a la medicina y se referían a series de datos abstractos sobre la realidad eran todo lo contrario de la antropología más monográfica y holística que se estaba desarrollando mientras tanto.

En 1975 y en Francia, Jacques Le Goff llama a su seminario "antropología histórica" expresión con la que designa un esfuerzo por llegar, lo mismo que el etnólogo, "en el nivel más estable, más inmóvil de las sociedades". Ese intento se inspira también en el programa que se asignaba a la *historia de las mentalidades*, tal como la concebía Marc Bloch cuando recomendaba estudiar la lógica "de los comportamientos colectivos menos voluntarios y menos conscientes".

También durante el transcurso de la década de 1970 se afirmó en Italia un movimiento de *microhistoria* cuyos representantes más notables son Carlo Ginzburg y Giovanni Levi. El acercamiento a la antropología es aquí muy claro, no sólo porque se invoca esta disciplina como tal, sino también a causa de las dimensiones de las unidades estudiadas (una aldea y hasta una familia) y del objeto que se asigna explícitamente a la observación: las estrategias sociales, la significación general de las pautas de la vida cotidiana.

Queda todavía por lo menos una diferencia respecto de la antropología: la naturaleza de los testimonios (que el historiador reúne en los archivos) y el problema de la representatividad.

Siempre se trata de mostrar, al revés de la tradición durkheimiana, que el análisis de lo singular y de lo individual puede tener un alcance general y que ese análisis puede producir originales efectos de conocimiento.

La distancia entre antropología e historia disminuye aún más cuando investigaciones relativas a fenómenos de comienzos del siglo implican que el historiador recurra tanto al estudio de los archivos, como a los testimonios orales sobre el pasado.

El acercamiento de las escalas de observación es tanto más notable cuanto que los antropólogos, por su parte, se asignan hoy a menudo objetos de estudio empíricos (la empresa, el hospital, barrios urbanos o periurbanos) que se sitúan en el mismo espacio que el espacio de los historiadores de la Europa moderna (Augé, 1996:11-24).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: Los problemas acerca de la relación entre la antropología y la historia.
2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:
2.1. ¿Cuál es la diferencia entre el objeto de estudio de la antropología y el de la historia?
2.2. ¿La disciplina histórica ha estado interesada en la metodología, en las propuestas teóricas o en los conocimientos aportados sobre la diversidad cultural humana (en distintos campos) de la disciplina antropológica? Razone su respuesta.
2.3. ¿En qué ha estado interesada la antropología de la disciplina histórica?
2.4. ¿Cómo ve Marc Augé el acercamiento contemporáneo de las disciplinas histórica y antropológica?
2.5. ¿Cuáles han sido las diferencias tradicionales entre la historia y la antropología?
2.6. Defina estas palabras: memoria, tradición, tradición oral, historia de las mentalidades, microhistoria, etnohistoria, larga duración, historicidad, inconsciente y simbolización.

5.3 Algunas definiciones de Etnohistoria

Charles Gibson (1961): La tendencia etnohistórica es hacia la reconstrucción cultural de los grupos étnicos y marginales y la de sus relaciones con los demás grupos con que éstos conviven. La Etnohistoria es una disciplina "que no conlleva ningún deseo de rivalizar con la antropología o con la historia". Parece contrario a quienes ven la Etnohistoria como "un método interdisciplinar e integrador de investigación" (Bravo, 1987).

Escuela Nacional de Antropología e Historia de México (1976): La Etnohistoria es una "disciplina antropológica que investiga la dinámica de las estructuras sociales aplicando métodos y técnicas histórico-antropológicas en un intento de llegar a la reconstrucción diacrónica-sincrónica de las sociedades" (Bravo, 1987).

Alfredo Jiménez Núñez (1976): la etnohistoria es un método que sirve como puente natural entre la antropología y la historia; es la aplicación de la teoría antropológica a fenómenos del pasado que *principalmente* conocemos e interpretamos sobre la base de documentos escritos (Jiménez, 1967:71). Asimismo, señala que para el estudio profundo de una situación de ruptura de los sistemas culturales de los actantes, no basta ni la arqueología, ni la historia antigua, ni la etnografía antigua, ni la misma antropología, ésta "porque su base empírica es muy reducida y conduce a resultados limitados en campos menos concretos", la apropiada es la Etnohistoria, un "método de la ciencia histórica" (Jiménez, 1972).

Ballesteros Gaibrois (1980): no es una simple historia étnica. Etnohistoria es una actividad científica que busca establecer diacrónica y espacialmente (coordenadas históricas) la vida de los llamados pueblos sin historia (Bravo, 1987).

Alcina Franch (1980): enfatiza la relación entre historiadores y antropólogos. Menciona la existencia de enfoques unificadores que están trascendiendo sus antiguas fronteras y convergiendo en los enfoques de la Etnohistoria, tal como se ha aplicado habitualmente en la reconstrucción cultural de grupos minoritarios (Bravo, 1987).

Jean Chesnaux (1984): La etnohistoria es criticada como etnocéntrica, el papel de Occidente en la historia del mundo aparece como privilegiado, el cual investiga al "otro" desde su perspectiva, superior y reduciéndolo (Bravo, 1987).

María Concepción Guerreira: Respecto a las posibilidades del método etnohistórico refiere "un mejor conocimiento de múltiples sociedades que han sufrido un proceso de cambio cultural al entrar en contacto con otras de carácter dominante —se advierten en estudios que no tienen por qué quedar reducidos a los llamados pueblos del Tercer Mundo" (Bravo, 1987).

Piedad L. y Socorro Vásquez: Estas dos investigadoras señalan que es difícil definir la Etnohistoria, sin embargo, nos dicen que la mayoría de los investigadores coinciden en afirmar que es un método o una técnica, no existe consenso para definirla como una disciplina ni delimitar su campo de estudio ni su metodología; se limita a la aplicación de modelos teóricos en su interpretación de la historia. No obstante, en la práctica la Etnohistoria parece delimitarse: primero, la diversidad de grupos y culturas, la naturaleza misma de los fenómenos en estudio, prefiguran las tendencias e intereses observados en quienes se ocupan de esta disciplina y como la conciben. De allí que algunos etnohistoriadores, en ciertos casos, pueden recurrir a fuentes escritas, orales y arqueológicas; mientras que otros deben limitarse a una de estas posibilidades; segundo, el acercamiento de la antropología a las fuentes documentales, para abordar problemas tradicionalmente etnológicos que permitieron el estudio del cambio social, dio lugar a que la Etnohistoria se considerará el medio más eficaz de reconstruir la "otra historia" de muchos de estos pueblos (Tello y Vásquez, 1992:88).

Manuel J. Guzmán G.: Entiende por etnohistoria la historia cultural estructural que tiene diversos niveles, la cual desborda el estudio de los pueblos sin escritura o los llamados "primitivos". De igual manera, no cree que la etnohistoria sea asunto exclusivo de etnógrafos o historiadores, sino que requiere la cooperación de todas las ciencias humanas bajo la dirección del "antropólogo historiador". Sólo en este sentido vale la pena, nos dice, crear un término nuevo (Guzmán, 1971:91).

S. Moreno Yánez y U. Oberem: Para estos autores la etnohistoria es una ciencia que busca analizar la totalidad del proceso de las formas sociales y del desarrollo cultural, interrelacionando, dentro de una integración unitaria, el plano diacrónico o temporal, con el sincrónico o estructural-funcional, con el objeto de descubrir y estudiar la autovisión, o autopercepción histórica que ha desarrollado un grupo social, y la función de autovaloración dentro de su propia cultura. Esta

definición pone en claro la irrelevancia de las distinciones entre pasado y presente, y entre los conceptos de *Ethnohistory* y *Folk-history*, así como la cuestión sobre la "veracidad histórica" en el sentido occidental, e incluye necesariamente la tradición oral en su sentido más amplio, como fuente de investigación etnohistórica, aunque su valor debe ser comprobado por otros métodos de control. Para ser considerada como ciencia debe, sin embargo, enmarcar los datos objetivos y la autovisión del grupo investigado dentro de un sistema de valoración teórica que explique adecuadamente las regularidades y variables en el mecanismo de continuidad y que formule las correspondientes leyes socioculturales (Moreno y Oberem, 1981).

Emanuel Amodio: "[…] Los historiadores occidentales, habiendo derivado estrechamente su disciplina de la existencia de documentos escritos, han optado por reducir su campo a las sociedades donde el saber se trasmite de esa manera, confiando a los antropólogos y a una pseudo disciplina específica —la *etnohistoria*— la reconstrucción del pasado de las sociedades donde el saber y la memoria histórica se trasmiten de manera oral y en forma mítica. De hecho, lo que han impulsado es el uso de una ulterior oposición: pueblo con historia y pueblos sin historia" (Amodio 1999:10)

Marc Augé: Con este término los etnólogos pretenden menos hacer la historia de los pueblos estudiados que comprender la concepción que dichos pueblos tienen de la historia o, más exactamente, la concepción que esos pueblos se forjan de su propia historia. La etnohistoria puede asignarse dos objetivos: interrogarse, primero, sobre la historia real de las sociedades que estudia y, segundo, sobre la calidad y credibilidad de los testimonios que tales sociedades presentan (Augé, 1996).

Guía para el estudiante

1. Tema a discutir: El concepto de etnohistoria.

2. Después de leer el texto, realice las siguientes actividades:

2.1. A partir de las distintas definiciones que se presentan arriba, elabore una definición propia y comprehensiva de la etnohistoria.

2.2. Establezca las diferencias entre etnohistoria y las disciplinas antropológica e histórica.

5.4 Mito, historia y ficción en América Latina

Tomás Eloy Martínez

La ficción y la historia se escriben para corregir el porvenir, para labrar el cauce de río por el que navegará el porvenir, para situar el porvenir en el lugar de los deseos. Los mitos reflejan también los deseos secretos de la comunidad por crear símbolos y metáforas que le permitan al pasado transfigurarse en futuro. O dicho de otra manera, los mitos son las imaginaciones que la comunidad tiene de su propio futuro.

La historia y la ficción se construyen con las respiraciones del pasado y reescriben un mundo que creemos haber perdido. Cada vez las fronteras entre los dos géneros son menos claras.

Qué es qué. En las vidas de santos, en los memoriales de milagros, en numerosas crónicas y relaciones de Indias, la historia fue una suma de ficciones que no osaban decir su nombre. En la Edad Media no había la menor incongruencia, como se sabe, entre componer un poema devoto y propagar en ese poema un fraude religioso. Para Gonzalo de Berceo, por ejemplo, esas dos actividades eran vertientes de una misma obligación. Hacia 1245 estuvo involucrado en la falsificación de los Votos de San Millán, para lograr que los pueblos de Castilla y algunos de Navarra pagaran un tributo anual a su monasterio.

Y a su vez la ficción, para adquirir respetabilidad y verosimilitud, se presentó en la sociedad de los siglos XIV y XV disfrazada de historia. Recuerdo, por citar sólo un ejemplo, la delirante novela del ciclo artúrico titulada *La Historia de los nobles caballeros Oliveros de Castilla y Artús Dalgarbe*, en uno de cuyos capítulos Oliveros les corta las cabezas por amor a sus dos hijos, y en el capítulo siguiente las devuelve a su lugar por compasión.

Qué es qué. No hay nada como narrar las experiencias personales con las cruzas (y los cruces) de géneros para explicar un problema teórico que es también un problema de lectura y que, a la vez, está en el centro del debate literario de América Latina. Qué es qué.

Los autores de novelas no sabemos leer ni explicar nuestros propios textos. Aunque la escritura de una novela es, como toda otra escritura, un acto de la razón, ciertos signos y metáforas se deslizan hacia el texto o *caen* dentro de él por un peso que no es el de la lógica sino el de la necesidad: el autor siente o sabe que deben estar allí, pero

nunca descifra del todo los motivos por los que algo está en un lugar del texto y no en otro lugar o en ninguno. Al autor pueden ocurrírsele justificaciones *a posteriori*, pero rara vez en el proceso mismo de la escritura. Si se detuviera a pensar en el por qué de cada línea, quedaría paralizado.

Por eso a veces, cuando pasa el tiempo, el texto le parece ajeno. El tiempo hace que un texto vaya siendo cada vez menos del autor y cada vez más de quienes lo leen o lo discuten. Para un autor, su propio texto se sitúa en el pasado. Él mismo está ya en otra cosa, en la próxima novela. En cambio, para el lector que lo examina, ese mismo texto es un presente continuo, un código que va abriéndose a medida que se lo descifra. En 1979 intenté conjugar en una sola efusión de voz el periodismo y la literatura en un conjunto de relatos que se llamó *Lugar común la muerte*. Algunos de esos relatos habían sido publicados en diarios y revistas y no habían suscitado la menor desconfianza: el lector los asumía como verdades. Y sin embargo, había en ellos elementos fantásticos tan explícitos, tan visibles, que nadie podía llamarse a confusión.

Escritores que, mientras hablaban, se desvanecían en el aire, caudillos políticos resucitados por gurúes y magos: ¿cómo pensar que esas imágenes correspondían a la realidad? Pero nadie dudó: los medios donde esos textos fueron publicados avalaban su verosimilitud. El medio sustituía a la realidad; el medio *era* la realidad.

Las luchas entre la escritura y el poder se han librado siempre en el campo de la historia. Es el poder el que escribe la historia, afirma un viejo lugar común. Pero el poder sólo puede escribir la historia cuando ejerce control sobre quien ejecuta la escritura, cuando tiene completa majestad sobre su conciencia.

Sólo lo que está escrito permanece, sólo lo que está escrito es: cuando esta posibilidad queda al descubierto, la novela advierte que ella también dispone de un poder incontestable. Lo escrito, fábula o historia, siempre será la versión más fuerte, más persistente de la realidad. Hayden White lo ha expresado mejor. Sostiene que lo narrativo podría ser considerado como una solución, tal vez la mejor, al viejo problema de convertir el conocimiento en lenguaje.

Por comprensiva y vasta que sea, por más avidez de conocimiento que haya en su búsqueda, la historia no puede permitirse las dudas y las ambigüedades que se permite la ficción. Tampoco, ciertamente, se

las puede permitir el periodismo, porque la esencia del periodismo es la afirmación: esto ha ocurrido, así fueron las cosas. No bien la historia tropieza con hechos que no son de una sola manera, o que no se ajustan a los códigos del realismo, debe abstenerse de contarlos o dejaría de ser historia.

Quiero desplazar ahora el problema hacia otro ángulo. ¿Cuáles son los conflictos que distinguen a un novelista de un biógrafo o de un redactor de biografías periodísticas? Escribir una biografía es una ceremonia teñida de prudencia. En homenaje a lo visible se suele omitir lo evidente. Muchas verdades que no pueden ser probadas se soslayan precisamente por eso, porque no hay acceso a las pruebas. Aun la mejor de las biografías exhala un cierto aroma de represión. El historiador y el biógrafo están condenados a exponer hechos, datos y fechas, a desentrañar el ser real de un hombre a través de las huellas sociales que ese hombre ha dejado. Se disculpan porque deben reducir la infinitud de una vida a un texto que es limitado y finito. Y se disculpan, sobre todo, porque saben que ningún hecho revela la plenitud de la verdad cuando se convierte en lenguaje.

De allí que los biógrafos y los historiadores añoren la libertad con que trabaja el novelista, la facilidad con que el novelista ilumina los pensamientos más secretos de un personaje y lo desenmascara atribuyéndole una frase definitiva; una frase que rara vez los personajes históricos –en tanto sólo pueden ser conocidos como personajes sociales– pronuncian ante un biógrafo, por alerta que sea. El punto de partida de un biógrafo es, fatalmente, la aceptación de su fracaso. Ninguna vida puede ser escrita, ni siquiera la propia vida.

En uno de sus textos apócrifos, Borges imaginó un imperio de cartógrafos donde el afán por el detalle es tal que se acaba por dibujar un mapa cuyo tamaño es igual al tamaño del imperio: un mapa inútil, que las lluvias y los vientos desgarran y que los años dispersan. No conozco mejor metáfora para demostrar el absurdo de todo signo que pretende repetir con exactitud los laberintos de la realidad.

El autor es, en definitiva, una convención. El autor es un mediador parcial, subjetivo, limitado, que rara vez puede trascender el marco de su experiencia, rara vez puede alzarse por encima de sus carencias personales. Puede convertir esas carencias en una riqueza (como le sucedió a Borges con su mundo, pródigo en libros y parco en amores), pero es inevitable que sus ficciones estén atravesadas por lo que sabe,

por lo que conoce. Cuanto más claramente ve un escritor el horizonte de lo que no sabe, tanta mayor intensidad puede poner en lo que sabe.

Toda novela, todo relato ficticio, son un acto de provocación, porque tratan de imponer en el lector una representación de la realidad que le es ajena. En esa provocación hay un yo que se afana por ser oído, un yo que trata de perdurar narrándose a sí mismo. Toda crítica es también una forma de la autobiografía, una manera de contar la propia vida a través de las lecturas, ya no como provocación sino como interrogación.

Ambas escrituras son a la vez profecías e interpretaciones del pasado, reconstrucciones del futuro con los restos del presente. Pero el discurso de la historia: ¿qué es? A diferencia de la ficción y de la crítica y a diferencia, sobre todo, del pensamiento filosófico, el discurso histórico no es una aporía: es una afirmación. Donde hay una incertidumbre, instala (o finge instalar) una verdad; donde hay una conjetura, acumula datos.

Pero la ficción y la historia son también apuestas contra el porvenir. Si bien el gesto de reescribir la historia como novela o el de escribir novelas con los hechos de la historia no son ya sólo la corrección de la versión oficial, ni tampoco un modo de oponerse al discurso del poder, no dejan de seguir siendo ambas cosas: las ficciones sobre la historia reconstruyen versiones, se oponen al poder y, a la vez, apuntan hacia adelante.

Apuntar hacia el porvenir, apostar contra el porvenir, ¿qué significa esto? No significa, por supuesto, la intención de crear una sociedad nueva por el imperio transformador de la palabra escrita, como se pretendía mesiánicamente (e incautamente) hace cuatro décadas.

Las novelas no cambian el mundo de la noche a la mañana pero pueden, sin embargo, recuperar los mitos de una comunidad, no invalidándolos ni idealizándolos, sino reconociéndolos como tradición, como fuerza que ha ido dejando su sedimento sobre el imaginario.

Todo mito expresa, a fin de cuentas, el deseo común. Y nada pertenece al porvenir con tanta nitidez como el deseo.

Por más que la comparación no me haga feliz, un novelista se parece a un embalsamador: trata de que los mitos queden detenidos en algún gesto de su eternidad, transfigura los cuerpos de la historia en algo que ya no son, los devuelve a la realidad (a la frágil realidad de las ficciones) convertidos en otro icono de la cultura, en otro avatar

de la tradición. Y, al hacerlo, muestra que ese icono es apenas una construcción, que las tradiciones son un tejido, un pedazo de tela, cuyos hilos cambian incesantemente la forma y el sentido del dibujo, tornándolo cada vez más fragmentario, más incompleto, más pasajero.

Las manos que mueven el telar de lo mitos son ahora muchas y vienen desde infinitas orillas: tantas orillas, que ya ni siquiera es fácil distinguir dónde está el centro ni qué pertenece a quién. Así son las imágenes con las que el pasado reescribe, en las novelas, la historia del porvenir (Martínez; 1999).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: Diferencias y similitudes entre la ficción, la historia, el periodismo y el mito, las distintas escrituras y narrativas.
2. Después de leer el texto, realice las siguientes actividades:
   2.1. Defina de forma sencilla y rápida los siguientes términos: ficción, historia, periodismo y mito.
   2.2. Establezca cuáles son las relaciones que el autor plantea entre ficción, historia, periodismo y mito.

6. Economía, formas de vida y cultura

La economía, tal como la entendemos hoy, es una ciencia críptica, cuyo significado solo lo entienden los especialistas que, sin embargo, parecen equivocarse con bastante frecuencia. Como dijo de manera jocosa el historiador Manuel Caballero: “desistí de estudiar economía cuando escuché la semejante paradoja de que una economía era sólida cuando tenía liquidez”. La economía es una cosa técnica, con muchos números que habla de dinero, de producción, eficiencia y que sirve a los políticos para justificar medidas siempre difíciles para los comunes de la humanidad. Desde una perspectiva antropológica la economía se refiere a la tecnología y cómo ésta es usada en función de la sobrevivencia de un grupo humano; es decir, el humano no necesita una tecnología para sobrevivir y ha inventado muchas maneras de hacerlo. Tecnología y cultura implica modificación del ambiente, una manera de alimentarse y de relacionarse con el ambiente. Implica producción de alimentos y de objetos (herramientas, elementos suntuarios, etc.).

No es casual que etimológicamente economía signifique: "el orden de la casa"; una forma de decir que la economía implica un orden diario, cotidiano, de todos los días. Y ese orden es cultural, diverso, variable según los pueblos que los construyan y lo vivan. No obstante, todas esas formas de vidas particulares parece agruparse en unas pocas formas generales o tipos de formas de vida, las cuales pueden observarse en la experiencia histórica y en el presente: cazadores recolectores, pastoreo, agricultura, horticultura y la forma de vida industrial del mundo moderno. En el siguiente apartado mostraremos cinco textos donde se discutirá la relación entre ecosistema, tecnología y cultura, así como tres ejemplos particulares de tres formas de vida en tres sociedades particulares, y un texto que nos muestra cómo la introducción de un elemento tecnológico nuevo y desconocido en una cultura puede transformarla completamente.

6.1 Ecosistema, tecnología y cultura

Maurice Godelier

Los pigmeos mbuti, cazadores-recolectores, y los bantúes, agricultores de roza, viven en la selva ecuatorial africana del Congo. Se trata, según la tipología de los ecosistemas elaborados por David Harris, de un ecosistema "generalizado". Un ecosistema generalizado es definido por la presencia de múltiples especies representadas cada una por un gran número de individuos. A tales ecosistemas se oponen los ecosistemas llamados "especializados" en el seno de los cuales coexisten un pequeño número de especies representadas cada una por un gran número de individuos. Este es el caso, por ejemplo, de las formaciones de sabana de América del Norte en las cuales el bisonte era la especie animal dominante representada por un número inmenso de individuos.

Para los pigmeos, la selva representa una realidad amistosa, hospitalaria, bienhechora para el hombre, es decir, para ellos. La consideran como una realidad protectora dentro de la cual se sienten seguros en cualquier parte. Oponen la selva a los espacios roturados por los bantúes, los cuales se les aparecen como un mundo hostil donde el calor es aplastante, o el agua está polucionada y es mortífera, o en el que las enfermedades son múltiples. Para los bantúes, por el contrario, la selva es la realidad hostil, inhospitalaria y mortífera en el interior de la

cual raramente se aventuran y siempre con mucho riesgo. La consideran pobladas de demonios y de espíritus malignos de los cuales los propios pigmeos son, si no la encarnación, sí por lo menos sus representantes. Hay que destacar que esta oposición corresponde, ante todo, a dos modos de utilización de la selva basado en dos sistemas técnicos y económicos diferentes. Para los pigmeos, cazadores-recolectores, la selva no tiene secretos. La conocen perfectamente y se desplazan y orientan rápidamente y con facilidad por ella. Además, la selva guarda en sus profundidades todas las especies animales y vegetales que explotan para sobrevivir, especialmente los antílopes y un número considerable de especies vegetales. En la selva se encuentran protegidos del sol, las fuentes son abundantes y puras a diferencia de los pozos abiertos en medio de las aldeas bantú. Por otra parte para ellos, no sólo es un conjunto de poblaciones vegetales, animales y humanas (los propios mbuti), sino que es, también, una realidad sobrenatural, omnipresente, omnipotente, bajo cuya dependencia se encuentran los pigmeos para sobrevivir. Por esta razón, perciben la caza que obtienen, los productos que recogen como otros tantos dones que le son prodigados por la selva a la que deben, pues, el amor y el reconocimiento que expresan en sus rituales.

Por el contrario, para los agricultores bantúes, la selva es un obstáculo que es necesario abatir con el hacha para cultivar mandioca y maíz. Es un trabajo fatigoso que debe ser rehecho incesantemente a causa de la misma exuberancia de la selva que invade constantemente sus huertos. Además, una vez desbrozado, el suelo de la selva pierde rápidamente su fertilidad. Para los bantúes, pues, es necesario desplazarse, buscar otro territorio o renovar su proceso de producción. A partir de ahí, se encuentran condenados no sólo a afrontar de nuevo la selva virgen, sino también a afrontar otros grupos bantúes sometidos a las mismas presiones y con las mismas exigencias. Los mbuti, por el contrario, desplazan cada vez su campamento, pero siempre por el mismo territorio. Cada banda mantiene, pues, una relación estable con la selva. Pero, además, el agricultor bantú no conoce bien la selva y raramente se aventura en sus profundidades por miedo a perderse y morir. Por todas estas razones prácticas que se contemplan en el mismo sentido puede comprenderse mejor que para ellos la selva se convierte en terrorífica a causa de los espíritus o de las realidades sobrenaturales

hostiles. Y, los propios mbuti que forman parte de este mundo hostil, aparecen revestidos de un carácter inquietante.

De esta oposición entre dos modos de percibir y representarse en el mismo medio, podemos desprender algunas reflexiones teóricas. El fundamento de esta oposición descansa en última instancia en la existencia de dos sistemas técnico-económicos diferentes que experimentan unas presiones opuestas de funcionamiento y ejercen unos efectos distintos y opuestos sobre la naturaleza. Por una parte, el trabajo de los mbuti es un trabajo de explotación y de aprovechamiento de los recursos naturales sin mayor transformación de la naturaleza. Por el contrario, los agricultores bantúes, antes de plantar los tubérculos y los cereales no silvestres, deben transformar la naturaleza creando un ecosistema artificial (campos, huertos) que sólo puede ser mantenido en funcionamiento con una aportación considerable de energía humana (limpieza de hierbajos, entre otros).

Este ejemplo nos permite mostrar asimismo que la percepción social de un medio no consta únicamente de representaciones más o menos objetivas y exactas de los constreñimientos de funcionamiento de los sistemas tecno-económicos, sino que está igualmente compuesta de juicio de valor (positivo, negativo o neutro) y de creencias fantasmáticas. Un medio tiene siempre unas dimensiones imaginarias. En algunos casos es el lugar de existencia de los muertos, o la morada de las fuerzas sobrenaturales bienhechoras o malignas que se supone que controlan las condiciones de reproducción de la naturaleza y de la sociedad, tales representaciones dan sentido a unos comportamientos y a unas intervenciones sobre la naturaleza que a un observador occidental puede antojársele totalmente irracionales. La tierra no es únicamente un suelo más o menos fértil, ni el ganado carne, leche o cuero, o los árboles, madera o frutos (Godelier, 1975:36-38).

Guía para el estudiante

1. Este texto se usará para tratar el tema de la relación entre la cultura y el medio ambiente, la cultura y la economía y las formas de vida.

2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:

2.1. En el texto, ¿cómo se establece la relación entre medio ambiente y cultura?

2.2. ¿Cómo aplicaríamos en los dos casos mencionados, el de los mbuji y los bantúes, el concepto de adaptación socio-cultural?
2.3. ¿Es el medio ambiente determinante para el desarrollo de la cultura?
2.4. ¿Cómo se relaciona la forma de vida de los dos grupos que menciona el texto con la economía?
2.5. ¿Cómo entiende la antropología el concepto de economía?

6.2 Tepoztlán: Una aldea de campesinos en México

Oscar Lewis

Tepoztlán es una aldea de 4.500 habitantes ubicada a 96.5 km. al sur de la ciudad de México, los campesinos de Tepoztlán básicamente cultivan maíz que después se muele para hacer las tortillas, fundamento de la dieta tradicional. El terreno que rodea la población es rocoso, con pendientes pronunciadas y boscosas. Poco de él se presta para la agricultura. Aunque el 90% de los habitantes se dedica a la agricultura, ésta por sí sola no puede sostener a la población. La mayoría de los tepoztecos busca otra fuente de ingresos y mucho de ellos desempeñan una diversidad de labores durante todo el año. Hay dos métodos de cultivo en Tepoztlán: agricultura de roza y quema y arado manual, y la agricultura de barbecho con arado.

Aunque lo ideal en Tepoztlán es ser propietario privado de terreno, el 64% de las familias no poseen tierras; las que poseen, en general, son dueñas de parcelas muy pequeñas. En torno a Tepoztlán sólo el 15% de la superficie se puede cultivar con arado tirado con bueyes y aproximadamente el 10% manualmente. Esta última forma se practica en la tierra comunal, y el arado se utiliza en los terrenos particulares. La agricultura con arado requiere relativamente poco tiempo y mano de obra, pero bastante capital. La agricultura manual la desempeñan familias en tanto que la de arado son: el azadón mismo, el machete, el arado manual y el hacha. Se utilizan arado de acero y de madera. El ciclo de trabajo de la agricultura con arado consiste en preparar el terreno, sembrar, cultivar y cosechar. Durante la estación lluviosa del mes de agosto, se abren nuevas tierras en la preparación de la siembra del año siguiente, ésto se hace con arado de acero. Un hombre con una sola yunta de bueyes pueden arar en promedio 1.600 m^2 por día. Si el tiempo lo permite, los campos nuevos se aran dos veces. La siembra

general comienza a principios de junio después de iniciada las lluvias. Las mejores mazorcas, que se separan en enero después de la cosecha, se reservan para la siembra. Después, las plantas de maíz se colocan en los campos para que se pudran y los campos se cultivan dos o tres veces con intervalos de 20 días. Después de los terceros cultivos, más o menos a mediados de agosto, finaliza la siembra. El maíz madura en septiembre y desde fines de este mes hasta noviembre, cuando hay poco trabajo en los campos, los agricultores cuidan de sus animales, cortan madera y hacen diversas labores de mantenimientos en sus viviendas. A principio de noviembre se inicia la cosecha. En esta fecha el maíz se deshoja y las mazorcas se recogen a principios de diciembre. Cada familia, a veces con la ayuda de trabajadores contratados, cosecha su propio campo. Para principio de enero, la mayoría de los campos ya se han cosechado y el maíz se coloca sin desgranar en trojes. Las mujeres pueden desgranar lo que necesitan para su consumo diario y para comercio en pequeña escala. Alrededor de abril o mayo los hombres desgranan en mayor escala utilizando la roca volcánica local o elotes secos previamente amarrados sobre los cuales se frota la mazorca, el grano de maíz se almacena en costales.

En esta área en particular el cultivo manual da mayor rendimiento que el cultivo con arado. Aunque es un trabajo mucho más fatigoso se le asigna también menos *status* que al cultivo con arado. Debido a la inversión de capital que se requiere para la agricultura intensa, muchos tepoztecos se han dedicado a la agricultura manual con azada. Como adaptación a corto plazo esto tiene sentido, pero la calidad de terreno que se requiere la convierte en una estrategia mala a largo plazo para la aldea, cuya población va en aumento.

Tepoztlán tiene relativamente ganado y la mayoría es de mala calidad, ni el clima ni la topografía se prestan para la cría de bovinos u ovinos de alta calidad. La principal atención que se les da a los animales por parte de las familias que los poseen consiste en cuidar que éstos no sean robados. Caballos, burros y mulas se usan sólo para el trabajo y el montar a caballo se considera un lujo. El 40% de las familias de la aldea son propietarias de cerdos y la mayoría de los animales que se utilizan para alimento se matan en la aldea misma. Aproximadamente una docena de familias venden leche localmente y la mayoría de éstas se convierten en

queso que también venden en el mercado del pueblo. Una de las mayores funciones de ingresos para las familias pobres es la producción de carbón como actividad parcial que se desempeña junto con la agricultura. La fabricación de cuerdas es otra industria casera importante y las fibras se obtienen de plantas locales de maguey. Algunas familias crían pollos, guajolotes (pavo) y cerdos en tanto que otras tienen árboles frutales, o cultivan flores y verduras para suplementar el ingreso familiar.

Para obtener ingresos adicionales los tepoztecos se dedican también a ocupaciones no agrícolas como la enseñanza, la panadería, la albañilería, el comercio en puestos, la matanza de animales, la peluquería y la carpintería. Esta tendencia se ha acelerado en los últimos 35 años. Aunque la economía de Tepoztlán es esencialmente economía casera cuyo primer motor de producción es la subsistencia de la familia, la aldea depende del comercio con regiones aledañas para la obtención de muchas de sus necesidades representadas por productos como la sal, el azúcar, el arroz y el chile. De los centros urbanos obtienen textiles, implementos agrícolas, máquinas de coser, lámparas, petróleo, armas, medicinas y otros bienes.

Al igual que la mayoría de los campesinos, el pueblo de Tepoztlán ha sufrido cambios importantes en los últimos 30 años. Uno de los más interesantes es resultado del movimiento de braceros. Loa braceros trabajan por temporadas en labores agrícolas en los Estados Unidos. En 1948 hubo menos de 30 braceros. Para 1957 más de 600 hombres de esa población de 4500 habitantes habían trabajado ya como braceros. Antes del fenómeno del bracerismo había escasez de terreno agrícola. Pero al ir tantos hombres jóvenes a Estado Unidos muchos campos de Tepoztlán permanecen ociosos en la actualidad. Los braceros pueden obtener tantos ingresos en unos cuantos meses de trabajo en los Estados Unidos como los que podrían obtener en casi dos años en el pueblo. Ésta es una de las formas importantes en las que la economía de Tepoztlán se vincula con el mundo exterior, lo que constituye un patrón cada vez más significativo para las economías campesinas en todas partes (Lewis, 1960:143-145).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: Las formas de vida, la relación entre economía y cultura y la cultura campesina.

2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:

2.1. ¿Cómo se puede ver en este texto la relación entre medio ambiente y cultura?

2.2. ¿Cómo aplicaríamos en este caso el concepto de adaptación socio-cultural?

2.3. A partir de este ejemplo y desde el punto de vista de la economía y la cultura, ¿cómo describiría a una sociedad campesina contemporánea?

2.4. Desde el punto de vista histórico y antropológico, elabore un concepto de campesinado.

2.5. ¿En la actualidad se puede hablar de cultura campesina?

6.3 Los esquimales copper del Ártico canadiense: Una adaptación especializada de la caza

David Damas

Los pueblos esquimales copper eskimo, llamados así debido al uso de herramientas de cobre, han vivido como cazadores en este clima extremo por más de mil años. El hábitat de tundra en que viven contiene algunos árboles, musgos, pastos y flores, pero muchas áreas son virtualmente tierras baldías. El clima es variable, con un invierno helado y largo, y un verano frío y breve. Desde alrededor de septiembre hasta junio, las áreas acuáticas se vuelven hielo. El animal terrestre que se cazaba principalmente era el caribú, que proporcionaba tanto carne como la piel que usaba en las ropas. El pescado, la libre y las aves eran suplementos importantes para la dieta. La vida vegetal era escasa y las moras se comían sólo durante una breve estación. Cuando se mataba un caribú, lo primero que se comía era el musgo medio digerido que quedaba en su estómago. La foca era el animal marítimo más importante que se cazaba, proporcionando una fuente importante de alimentos para las personas y los perros, grasa utilizada como combustible y pieles para ropas de verano.

La cultura de los esquimales usuarios del cobre se adaptó a un ciclo estacional en reacción a la disponibilidad de diferentes animales en distintas épocas del año. Desde fines de mayo a noviembre, los

esquimales pescaban y cazaban caribús, con frecuencia llevándolos a lagos y arponeándolos desde sus kayaks. Durante noviembre y a principios de diciembre, vivían del almacenamiento de carne de caribú y pescados secos y congelados, mientras que las mujeres cosían ropa de invierno. En diciembre se trasladaban al hielo marítimo para la estación de cacería de foca durante el invierno. Se construían casas de nieve de la costa, y un radio de aproximadamente 8 km. (considerada una distancia de caminata conveniente desde el campamento) era explotado para la caza de foca.

En el invierno, las focas viven en el agua bajo el hielo. Hacen hoyos para respirar y rascan con sus aletas el hielo nuevo, tienen la habilidad de respirar a través de una gran cantidad de nieve. Cada foca hace muchos hoyos durante el invierno y puede usar cualquiera de ellos. El cazador encuentra los hoyos con la ayuda de perros entrenados. El método de caza de foca en invierno se llama "la espera", porque es justamente lo que el cazador debe hacer. Se asienta en un bloque de hielo y espera a que un indicador se mueva, mostrando la presencia de una foca. Puede esperar durante horas, y días. Se necesitan muchos hombres en la cacería de la foca, por ello los esquimales usuarios del cobre tienen una población de 50 a 200 personas durante el invierno, con un grupo promedio aproximadamente de 100. En primavera, el grupo se dispersa en unidades más pequeñas en respuesta a requisitos menores para la caza del caribú. Por lo general los caribú son reunidos en pequeños grupos y cazados fácilmente por pocos hombres. Los pescados son la fuente más importante de alimento en la primavera. Se encuentran ampliamente disponibles en el área en numerosos lagos, por lo cual no requieren de un gran esfuerzo comunal para capturarlos.

La rutina que se ha descrito fue alterada en cierta forma por la introducción de la nueva tecnología de los blancos. En 1925, los rifles, las trampas y las cañas de pescar influyeron sustancialmente en el patrón de obtención de alimentos de los esquimales. Al usar rifles para la caza del caribú se extendió el período de cacería del mismo y, en consecuencia, se abrevió la estación de caza de focas. La mayoría de esquimales se quedan en tierra, no sólo casando caribú, sino también poniendo redes y trampas en los lagos y arroyos para obtener pescado. Otros aspectos de la economía también han cambiado. Con el rifle la caza de caribú con kayak terminó y el kayak quedó en desuso. Con el rifle, un hombre podía tener éxito en la caza de caribú a distancia con lo que se convirtió en una actividad más individual.

El mercado de zorras entre los blancos incentivó la caza de este animal. Esto llevó a los esquimales al sistema de mercadotecnia con el mundo exterior, proporcionándoles no sólo bienes que aumenta la explotación del medio, sino también alimentos, tabaco, té, tiendas de campaña y ropas. Con el establecimiento de trampas para zorras, el viaje con grupos de perros se hizo más importante ya que la movilidad era necesaria para poner y observar las trampas. Cuando previamente una familia típica tenía dos perros muchos tienen ahora 5 ó 6 y los perros pueden, hasta consumir más carne que un hombre de la familia.

Para mediados de la década de 1950, la disminución de caribú debida a la cacería con rifle llevó a mayores cambios en la vida esquimal. Algunos esquimales usuarios del cobre cambiaron sus poblaciones a áreas donde las focas pudieran cazarse durante todo el año, y la pesca también se hizo muy importante. En otros lugares la disminución de caribú llevó a un aumento en la cantidad de tiempo empleado en la caserías de focas en sus hoyos, un regreso al patrón aborigen. Hay otras poblaciones de esquimales que emigran a áreas donde pueden ser empleados por el gobierno, que ha establecido instalaciones de líneas de radar DEW en Ártico. Se establecieron puestos de comercio y también atrajeron asentamientos permanentes. Las artesanías y el turismo contribuyen a la economía esquimal actual, y cuando es necesario el gobierno canadiense proporciona asistencia social y entregas aéreas de alimentos (Damas, 1972:130-132).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: Las formas de vida, la relación entre economía y cultura y los cazadores recolectores.

2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:

2.1. ¿Cuáles son las características de una sociedad de cazadores-recolectores?

2.2. Señale cuáles fueron los cambios a que fueron sometidos los esquimales con la introducción de la tecnología y la economía occidental y cuáles sus consecuencias.

2.3. ¿Es posible en la actualidad la existencia de sociedades cazadoras-recolectoras?

2.4. ¿Cómo se aplica en este caso el concepto de transculturación?

6.4 Los dani: Horticultores de Nueva Guinea

Kart Heider

Los dani viven en las montañas centrales del occidente de Nueva Guinea, encima de las selvas tropicales costeras. Debido a la altitud las lluvias se distribuyen uniformemente en todo el año y hay poca variación de temperatura. En el bosque tropical hay unos cuantos animales salvajes. Aunque se obtienen algunos alimentos silvestres en los bosques y campos, esta obtención no desempeña un papel importante en la dieta de los dani. Básicamente, los dani recurren a los productos de sus huertos y a los cerdos, que han domesticados para su subsistencia. Como muchos otros pueblos del altiplano de Nueva Guinea, los dani tienen como principal elemento de su dieta al camote. Otros cultivos comestibles son el taro, el plátano, el jengibre, la caña de azúcar y ciertas legumbres. En los alimentos ordinarios, el camote simplemente se cocina y se come; los alimentos ceremoniales consisten en verduras al vapor y puerco.

Los dani cultivan tres tipos de huerto: grandes campos acanalados en los suelos de los valles, huertos en la pendientes montañosas y pequeñas parcelas que cultivan detrás de sus casas en sus aldeas. La mayor parte de la cosecha de camote se obtiene de los suelos de los valles. En estos campos se desempeñan actividades típicas de desmonte y quema, se limpian las malezas y los árboles que hayan crecido desde la última siembra y se quema la vegetación desmontada. Después se barbecha el terreno con coas, que son los únicos implementos agrícolas con que cuenta los dani. Los camotes se plantan con corte de guía que se toman de otros huertos y se les cubre con lodo fértil que proviene de los canales ya excavados. Algunos meses después se deshierban los terrenos y siete meses más tarde se inicia la cosecha. Una vez levantada ésta se permite que los cerdos hocen en el campo. Los campos pueden permanecer sin cultivar de uno a veinte años. Puesto que no hay período estacional de cultivo en el valle, se cosechan camotes durante todo el año. Cada familia cultiva varios terrenos que se mantienen en diferentes etapas del cultivo. Durante el período de cosecha de determinada superficie, se cosechan suficientes camotes como para alimentar a la familia durante el día siguiente. Los campos de los valles, a diferencia de los de las pendientes, se cultivan en forma intensiva y normalmente no se permite el crecimiento de vegetación

espesa. La excavación de canales y el uso del lodo de éstos, suministra la refertilización necesarias de los huertos ubicados en los valles.

En las pendientes se realiza un cultivo más extenso de roza y quema. Aquí son más comunes la caña de azúcar, el taro y el pepino en comparación con el camote. En los huertos aldeanos, los dani plantan tabaco, plátano y algo de verduras. Los plátanos que se siembran en las aldeas, en parte se usan para alimentación aunque tienen otras utilizaciones: dan sombra a las habitaciones, las hojas se usan como envoltura para los alimentos y la parte exterior del tallo se puede suavizar lo suficiente como para utilizarse como cordel. Los cerdos constituyen una fuente esencial de proteína. La mayor parte de los hombres tienen de uno a veinte cerdos. Todos los días los cerdos deben trasladarse de sus chiqueros para que hocen en el bosque cercano o en terrenos sin cultivar. El pastoreo es bastante tedioso y significa mucha responsabilidad. Los cerdos desempeñan también un papel importante en la cultura dani porque se utilizan como medio de intercambio y se comen en las ocasiones ceremoniales.

La división básica del trabajo entre los dani se realiza de acuerdo al sexo y generalmente los hombres hacen el trabajo pesado y las mujeres el trabajo ligero. Los hombres combaten, construyen casas y limpian huertos. Las mujeres siembran, deshierban, cosechan, cocinan y procesan sal. Con frecuencia los niños cuidan los cerdos. En su economía básica, los dani son bastante auto-suficientes. Se suministran sus propios alimentos, alojamiento y vestimenta a base de materiales que se encuentran y se cultivan en la zona. Con excepción de las hojas de hacha y de las hojas de azadón que se requieren para cortar árboles y para carnear cerdos, la economía de subsistencia de los dani es autónoma y los pequeños grupos residenciales son económicamente independientes. Es requisito de la economía ceremonial, por otra parte, el que cada grupo de dani dependa de una amplia red comercial (Heider, 1970:138-139).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: Las formas de vida, la relación entre economía y cultura, la horticultura y la agricultura.

2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:

2.1. La forma de vida de los dani está vinculada con la tierra, ¿cómo se llama esta forma de vida? Explique en qué consiste?

2.2. Compare la forma de uso de la tierra de los dani con la agricultura intensiva.
2.3. Compare la forma de vida de los dani con el llamado *conuco* de Venezuela.
2.4. ¿Cómo afecta esta agricultura la forma de vida del hombre que la practica y el medio ambiente donde vive?

6.5 Los Lapones skolt: La revolución de los vehículos de nieve

Pertti J. Pelto

La economía lapona se basa en la cría de renos y el reno era importante tanto para la subsistencia como para el transporte en este ambiente ártico. Los hombres lapones sentían gran orgullo de sus habilidades como criadores de renos. La sociedad era básicamente igualitaria, pues la mayoría de los individuos tenía igual acceso a los recursos económicos básicos y habían pocas oportunidades para que se desarrollaran diferencias económicas y sociales. Aunque desde hacía siglos ya obtenían bienes del exterior como harina, azúcar y objetos metálicos, disponían de fuentes locales de energía para la subsistencia; así que los lapones eran esencialmente una sociedad autónoma.

Los vehículos para la nieve se introdujeron por primera vez en Finlandia en 1962. Esta moda prendió como reguero de pólvora y para 1971, prácticamente cada familia poseía al menos un vehículo que usaba para el transporte; el acarreo y el pastoreo tirado por renos, el medio tradicional de transporte, había desaparecido completamente. Muchas familias vendieron sus renos para financiar la compra de vehículos. El pastoreo mecánico de los renos parecía ser exitoso; se volvió físicamente más fácil y económicamente más productivo para las familias que fueron las primeras en aprovechar la ventaja de la nueva tecnología.

El vehículo para la nieve trajo cambios significativos en la vida de los skolt, los cuales no dejaban de tener inconvenientes para la sociedad en conjunto. De ser económicamente independientes, los lapones skolt comenzaron a depender de fuentes de energía para el transporte de distribución comercial y esto es un factor crítico en una economía de pastoreo de renos. El manejo de los recursos requiere ahora nuevas habilidades: saber leer y escribir, el uso del dinero, así

como las habilidades técnicas que exige la reparación y mantenimiento de los vehículos para la nieve. Las familias laponas no contaban por igual con estas habilidades.

En razón de que para comprar un vehículo se necesita un desembolso inicial, las familias que estaban en mejor situación, tomaron la delantera al hacer la transición al pastoreo mecanizado. También obtuvieron un ingreso adicional proporcionando transporte a las familias sin vehículo. Esta ventaja inicial fue un factor crítico en el éxito económico subsiguiente. La acumulación de recursos pudo haberse usado para aprovechar otras oportunidades, como servir de guías turísticos o para liberar a los hombres adultos del trabajo asalariado. No todas las familias fueron capaces de continuar y mantenerse en la revolución vehicular. Aquellos con menos habilidades, dinero y flexibilidad, se retiraron del pastoreo completamente, pasando a depender de los fondos públicos del gobierno finlandés, recibiendo entrenamiento para poder obtener nuevos empleos. Aunque todavía no se había desarrollado un sistema fuerte de estratificación social, se preveía que en el futuro la diferenciación social entre los poseedores de vehículos que tuvieran éxito y las familias marginales a la economía de pastoreo sería cada vez mayor.

Aunque la revolución vehicular trajo algunas ventajas para algunas familias, aumentó sustancialmente la dependencia para todas las familias. Incluso, aquellos que iban a tener éxito dependen, por ejemplo, de las fuentes externas de crédito. Con la pérdida de las viejas habilidades implicadas en el pastoreo no mecanizado de renos, la pérdida del prestigio inherente de las habilidades y actividades tradicionales, el completo abandono de los trineos de renos para el transporte y la pérdida de control de los mismos renos, quienes se han vuelto temerosos de los humanos a consecuencia del ruido y la velocidad de los vehículos, no es factible un regreso completo a la economía anterior. Los mismos lapones skolt están algo divididos según la manera de ver los cambios en su sociedad. La generación joven y los adultos viejos que han tenido éxito tienden a considerar la revolución vehicular como positiva. Contemplándola de una manera más objetiva y con miras al futuro, se puede afirmar que disminuyó sustancialmente la autonomía y la flexibilidad adaptativa del sistema sociocultural total de los lapones skolt (Pelto, 1973:329-330).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: La tecnología, su relación con las formas de vida y su vinculación con la cultura y la transculturación.

2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:

2.1. ¿Puede la introducción de un sólo elemento tecnológico novedoso ocasionar cambios en todos los demás aspectos de la sociedad? Razone su respuesta.

2.2. ¿En todo cambio cultural siempre participa la tecnología? Razone su respuesta.

2.3. ¿Puede permanecer una cultura sin cambios en la tecnología? Razone su respuesta.

2.4. Comente de manera pertinente la actitud y la posición contradictoria de los lapones skolt ante los cambios experimentados en su sociedad.

2.5. ¿Cómo se puede aplicar en este ejemplo el concepto de transculturación?

7. Parentesco: matrimonio y familia

7.1 Doble descendencia entre los yako de Nigeria

Darryll Forde

Cuando se traza la descendencia mediante una combinación de principios matrilineales y patrilineales existe un sistema de doble descendencia. En las sociedades que tienen doble descendencia, el individuo pertenece tanto al grupo patrilineal del padre como al grupo matrilineal de la madre. Estas sociedades son relativamente raras, representando como el 5% de las culturas conocidas en el mundo. En los sistemas de doble descendencia la descendencia matrilineal y patrilineal operan como principios de afiliación pero los grupos de descendencias formados por estas reglas tienden a operar en áreas distintas de la vida.

Los yako de Nigeria son una sociedad con un sistema de doble descendencia. Tienen un desarrollo completo tanto del grupo de parentesco corporativo patrilineal como del matrilineal. La cooperación en la vida doméstica diaria y la asociación continua es más fuerte entre un grupo de parientes patrilineales que viven juntos o cerca unos de

otros. Estas personas controlan y cultivan el terreno conjuntamente, y la membresía en el patriclán es la fuente de derechos sobre los recursos económicos básicos: áreas cultivables y bosques. Las obligaciones del patriclán incluyen los suministros de alimentos en los funerales; la herencia de la membresía en las asociaciones de hombres y el derecho a los árboles frutales que también se transmite por la línea masculina. El arbitraje de las disputas está en manos de los miembros mayores del patriclán y la cooperación en el ritual, así como la sucesión a ciertos puestos religiosos, también se deriva de la membresía en el clan.

Los vínculos matrilineales y la membresía en el clan también son importantes en la sociedad yako, a pesar de que los miembros del matriclán no viven cerca unos de otros y no cooperan como grupo en las actividades diarias. Los derechos y deberes del parentesco matrilineal son diferentes. La asistencia práctica a los parientes matrilineales, los derechos y obligaciones del hermano de la madre y los hijos de su hermana y la autoridad del sacerdote del clan matrilineal, se basan en ideas místicas sobre la perpetuidad y la tranquilidad del mundo de los yako. Consideran que la fertilidad de las cosechas y los animales, al igual que la de los humanos y la paz entre los individuos y dentro de la comunidad general, se asocian y transmiten a través de las mujeres. La vida proviene de la madre; es por la esposa que se producen los hijos y los hijos de una madre están obligados al apoyo mutuo y a las relaciones pacíficas. El matrilinaje se integra entonces mediante lazos místicos de fertilidad común y se considera pecaminoso el enojo y la violencia entre sus miembros. Estos sentimientos se expresan y refuerzan en el culto de los espíritus del matriclán, a cuyos sacerdotes ritualmente se les asignan cualidades femeninas.

A pesar de su aislamiento entre sí por la ley de la residencia patrilocal, los parientes del matriclán tienen obligaciones mutuas específicas. Los derechos en la transparencia de la riqueza acumulada, a diferencia de los recursos económicos básicos, pertenecen al conjunto de parientes matrilineales.

Son los miembros de un matriclán los que supervisan un funeral y disponen de la propiedad del muerto. Todos los fondos y el ganado pasan por la costumbre a los parientes matrilineales, que también reciben la mayor parte de las herramientas, armas y enseres domésticos. La propiedad mueble de las mujeres pasa a las hijas. Los matriclanes también tienen la responsabilidad de las deudas de sus parientes, de

hacerse préstamos entre sí a interés razonable y de dar parte de la dote que se transfiere al casarse el hijo de una hermana. Así, para los yako, la paternidad y la maternidad son importantes en la descendencia; cada una contiene cualidades inherentementes diferentes de las que emanan los derechos, obligaciones y beneficios tanto prácticos como espirituales, mediante los cuales los individuos se enlazan entre sí y a través de los cuales se asegura la continuidad de la sociedad (Forde, 1967:231-232).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: Tipos de matrimonio y el parentesco.
2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:
2.2. ¿Qué es un sistema de doble descendencia o doble filiación?
2.3. Caracterice brevemente la doble descendencia de los yako en Nigeria.
2.4. ¿Cómo se relaciona el sistema de doble descendencia de los yako con los demás aspectos de esta sociedad?
2.5. Compare este sistema de filiación con el que existe en Venezuela.

7.2 Los nayar del sur de la India y la definición del matrimonio

Serena Nanda

El caso clásico que presenta problemas a los antropólogos que intentan alcanzar una definición universal del matrimonio son los nayar del sur de la India, una casta de terratenientes que viven en el estado de Kerala. La familia nayar no estaba formada por el matrimonio sino consistía más bien en los parientes de un hombre y una mujer que descendían de un ancestro femenino común. Este grupo familiar llamado el *taravad* contenía típicamente hermanas y hermanos, las hijas y las nietas de una mujer junto con los hijos de ella. La propiedad del *taravad* se mantenía unida en el nombre del varón de más edad que sobrevivía. Este tipo de familia estaba relacionado con el sistema de matrimonio nayar.

Tradicionalmente había dos clases de matrimonio entre los nayar, la ceremonia *tali* (unión), y la relación *sambandham* (relación íntima). Cada muchacha nayar tenía que enfrentarse a la ceremonia *tali*

antes de alcanzar la pubertad; este rito marcaba la transición de una muchacha a su condición de mujer. El hombre con que una muchacha se vinculaba en el *tali* no tenía más derecho sobre ella, ni ella tenía obligaciones para él (excepto en su muerte donde ella ejecutaba ciertos rituales). Después de esta ceremonia, una muchacha podía entrar a las uniones *sambandham* con una cantidad de hombres diferentes de la propia casta con los que ella tendría niños. Sin embargo, el *taravad* retenía derechos sobre los poderes procreativos de una mujer y autoridad sobre los niños. Aún así, para que un niño tuviera los plenos derechos de nacimiento en el *taravad* tenía que ser reconocido por un padre. Cualquiera de los hombres con los que la mujer había tenido relaciones *sambandham* podía reconocer la paternidad haciéndose cargo de ciertos gastos relacionados con el nacimiento del niño. Cuando la paternidad era dudosa, una reunión de vecinos intentaría coercionar al esposo visitante común para que hiciera los pagos. Si ningún hombre de la casta apropiada tomaba el papel de padre, la mujer y el niño eran expulsados del *taravad* y de la casta, porque se suponía que la mujer estaba teniendo relaciones con un hombre de una casta más baja. Esto se consideraba contaminante no sólo para la mujer, sino para todo el *taravad*.

En el sistema nayar, entonces, una mujer tenía varios "esposos" (uniones *sambandham*) pero la personalidad y el cuidado de los niños estaba en manos de un grupo de hermanos y hermanos (el *taravad*). Desde el punto de vista de la mujer poliándrica y su *taravad*, la poliandria acrecentaba el prestigio tanto del individuo como del grupo. La poliandria también le daba acceso a la mujer nayar con hombres que estaban en muy diferentes ocupaciones y sus servicios podían entonces ser accesibles al *taravad*. El matrimonio y el sistema familiar nayar estaban bien acoplados con la tradicional ocupación nayar de vida militar. Sin responsabilidades permanentes y sin asignaciones permanentes con la esposa y los hijos, un joven nayar era libre para seguir una carrera militar.

La tierra cultivable en propiedad para el *taravad* era trabajada por siervos sin tierra de la casta más baja y administrada por el varón de más edad, sistema económico que también liberaba a los hombres jóvenes nayar de la necesidad de vivir en el *taravad* (Nanda, 1980:214-215).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: Tipos de matrimonio y el parentesco.
2. Después de leer el texto, realice las siguientes actividades:
2.1. Caracterice brevemente el tipo de matrimonio de los nayar del Sur de la India.
2.2. ¿Qué es la poliandria?
2.3. ¿Cómo se relaciona el matrimonio de los nayar con los demás aspectos de esta sociedad?
2.4. Compare este tipo de matrimonio con el que existe en Venezuela.
2.5. A partir de este texto y lo discutido en clases, elabore una definición de matrimonio los más amplia posible, que tome en cuenta la variabilidad cultural.

7.3 Poliginia: Los tiwi del norte de Australia

C. W. M. Hart y Arnold R. Pilling

La poliginia como ideal cultural está relacionada con diferentes factores en diferentes sociedades. Cuando las mujeres son económicamente importantes, la poliginia puede incrementar la riqueza de un hombre y, por lo tanto, su posición social. También y dado que una de las funciones más importantes del matrimonio es aliar a diferentes grupos, el tener a varias esposas de diferentes grupos entre la sociedad sirve para extender las alianzas de un individuo. Así, los jefes, cabecillas o líderes pueden tener esposas de muchos clanes y aldeas diferentes. Esto proporciona líderes con recursos económicos crecientes que entonces pueden redistribuir entre el pueblo y también une los diferentes grupos al líder a través del matrimonio. La poliginia, entonces, tiene importantes funciones políticas y económicas en algunas sociedades.

Una sociedad en la cual la poliginia sirve a todos estos propósitos es la de los tiwi de Australia, quienes son cazadores y recolectores. Entre los tiwi como en la mayoría de los grupos humanos, la proporción hombre-mujer es más o menos igual excepto en los grupos de edad más avanzada donde las mujeres tienden a predominar, dado que viven más que los hombres. Como los tiwi establecen que cada mujer soltera debe casarse pero no establecen esto para los hombres, el matrimonio plural

no es sólo el ideal cultural sino en efecto una realidad para muchos hombres tiwi.

Un hombre tiwi tiene el derecho de prometer en matrimonio a su hija todavía niña a quien él escoja (dentro de los límites del sistema de parentesco). Para escoger a un futuro yerno, los hombres tratan de obtener las mejores ventajas económicas y sociales. Dice Hart: "En la sociedad tiwi las hijas eran el activo de sus padres y éstos invertían los activos en su propio beneficio." Un padre tiwi otorga a su hija a algún igual que ya es su amigo o aliado o a alguien con quien desea llegar a serlo. O puede otorgar a su hija a un hombre que le ha otorgado a él una hija. Si él estaba buscando un "seguro para la vejez", un padre habrá escogido un hombre más joven que él quien haya mostrado señales de ser un buen cazador y luchador y con posibilidades de aumentar su influencia. Cuando el hombre está más viejo y ya no pueda cazar, su yerno será todavía suficientemente joven como para proporcionarle comida.

En todos esos casos el esposo futuro sería de mayor edad que su joven esposa. Los hombres a quienes se conceden las esposas infantes tienden a estar en los cuarenta o cincuenta años de vida o quizá en sus veinte o treinta. Como sucede en nuestra propia sociedad, donde "dinero llama dinero" un hombre joven, atractivo para el padre de una muchacha también sería una atracción para otros padres. Un hombre que haya sido un buen partido podrá no tener esposas viviendo con él hasta fines de sus veinte o treinta años. Entonces, como sus esposas otorgadas llegan a la edad de 14 años, adquirirá rápidamente dos o tres. Como estas esposas empezarán a tener niños, él a su vez podrá convertirse en un "inversionista", comprometiendo a sus hijas con otros hombres, y el podrá adquirir para sí todavía más esposas. En este sistema, muchos jóvenes, en particular aquellos que no prometían mucho como cazadores terminaban con pocas esposas e incluso sin ellas. Estos hombres podrían adquirir esposas casándose con mujeres mayores que han enviudado. Los hombres mayores que hubieran vivido más que sus contemporáneos podrían casarse con las viudas, tal como los jóvenes que no fueron suficientemente atractivos para adquirir esposas mediante el otorgamiento de las hijas de otros hombres. Entre los tiwi, ser un hombre importante y con influencia requiere tener muchas esposas.

La gran unidad familiar con múltiples esposas entre los tiwi puede ser considerada como una adaptación a las condiciones de su existencia. Los tiwi vivieron en un ambiente en el cual había una amplia existencia de caza, pesca y abundancia de alimentos vegetales. Aunque canguros, lagartos, peces, tortugas y gansos eran cazados por el hombre, eran los alimentos vegetales recogidos por las mujeres los que proporcionaban el producto principal de las comidas diarias. El problema principal en el ambiente de los tiwi no era la escasez de alimentos sino más bien la recolección de comida que estaba abundantemente disponibles. Podemos ver ahora qué útiles eran las esposas. Mientras más esposas tuvieran un hombre más comida podría recoger. Un hombre tiwi admitiría rápidamente: "si tuviera sólo una o dos esposas me moriría de hambre; diez o doce esposas podrían salir a recoger y al menos dos o tres posiblemente regresen con algo al final del día y así podemos comer todos".

En razón de la importancia de la recolección de alimentos, tanto las mujeres mayores como las jóvenes eran necesarias. Una mujer de más edad conocía el ambiente y tenía experiencia en encontrar comida. Las esposas más jóvenes sirvieron como aprendices y refuerzos para las esposas mayores. Por esta razón cada hombre trataría de casarse primero con una mujer mayor. Hart encontró que las familias en las cuales un hombre tenía una o dos esposas, especialmente si eran jóvenes, tenían un nivel de vida mucho más bajo (Hart y Pilling, 1960:206-208).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: Tipos de matrimonio y el parentesco.
2. Después de leer el texto, realice las siguientes actividades:
2.1. Caracterice brevemente el tipo de matrimonio que se da entre los tiwi.
2.2. ¿Qué es la poliginia?
2.3. ¿Cómo se relaciona la poliginia de los tiwi con los demás aspectos económicos de esta sociedad?
2.4. Compare este tipo de matrimonio con el que existe en Venezuela.

8. Religión, mito y ritual

La religión es un concepto que en la tradición occidental, y por tanto en las ciencias sociales, ha estado muy ligado a las concepciones cristianas. La idea de Dios, de lo sobrenatural, la noción de alma, de una Iglesia, etc., son conceptos y nociones que en muchas sociedades y culturas no aplican. Es por ello que los primeros observadores de las llamadas "sociedades primitivas" afirmaban sorprendidos que estos grupos humanos no tenían religión —así como no tenían familia, ni orden, ni estado y eran caníbales— porque sencillamente creían en cosas muy distintas a las creencias cristianas. Otro error ha sido suponer que la religión pertenece a un estadio evolutivo de la humanidad y la magia corresponde a otro estadio, por supuesto, inferior. Esto lo creyeron los primeros antropólogos del siglo XIX y pasó, de muchas maneras, al sentido común del hombre moderno contemporáneo. Esta división es falsa, o por lo menos etnocéntrica, porque existen numerosas "prácticas religiosas" que implican la magia, solo hay que recordar que en la eucaristía católica se convierte el pan en cuerpo de Cristo y el vino en sangre de Cristo, lo que se llama la transustanciación, una transformación mágica gracias al poder de los sacerdotes católicos. En el caso de muchos cristianos —de tradición reformista y separados de la Iglesia católica— se llevan a cabo en sus rituales o cultos una especie de exorcismos donde un demonio es expulsado del cuerpo de algún creyente, lo cual es logrado gracias al carisma derrochado por el Espíritu Santo. En las religiones se habla de entidades que no son humanas (ángeles, espíritus, muertos, etc.), pero eso lo hacen también sociedades que son señaladas —por antropólogos y misioneros— por no poseer ningún tipo de religión. Se dice que las religiones han sido creadas por el hombre como una especie de paliativo contra la muerte, para tranquilizarnos con la idea terrible de nuestra muerte, de allí las creencias en el más allá, la idea de que la muerte no es una muerte verdadera o no implica un fin; no obstante, muchas religiones —incluido el cristianismo— lo menos que hacen es tranquilizar a sus fieles y creyentes. Las ideas y nociones religiosas son a veces tan terribles, que movilizan "estados de ánimo" e implican "motivaciones", como afirma Clifford Geertz (1989), nada tranquilizadoras y más bien sí perturbadoras, aterradoras, macabras, etc. Lo que se ha definido como religión está vinculada con todos los demás aspectos de la sociedad

y en la historia moderna la política sustituyó lo religioso, o sería más apropiado decir que se mezclaron como siempre lo han estado. Los fenómenos de milenarismo en el siglo XX, como el que estudia uno de los trabajos que presentamos a continuación, han sido frecuentes en la historia de la humanidad, a pesar de que se atribuyen a las consecuencias del colonialismo, lo cual es verdad, pero deja mucho por fuera. El mito, el ritual, lo sobrenatural, la religión, son conceptos, nociones que usamos para referirnos a una realidad, sin embargo estas mismas palabras ya tienen una carga de significado que nubla el entendimiento desde una perspectiva de la investigación, de las ciencias sociales o de la Antropología. Para acercarnos a estudiar estos temas desde una perspectiva antropológica debemos ponernos en guardia con nuestros prejuicios: ¿En qué creemos? ¿En qué no creemos? ¿Basta con poner en juicio todas las creencias? ¿No se transforman en creencias también las verdades de la ciencia? ¿Cuál es la relación entre la ciencia y lo que genéricamente se llama religión? No vamos a contestar estas preguntas, solamente vamos a entrar en la discusión acerca de estos temas con tres textos que nos muestran unas realidades particulares sobre la religión, el ritual y el mito; y otros dos que discuten de manera más bien teórica —pero sencilla— sobre lo que es el mito y la religión.

8.1 ¿Cómo llegar a ser una persona social? La iniciación masculina entre los kaguru

Thomas O. Beidelman

Los kaguru, una tribu matrilineal que vive en África oriental tienen ritos de iniciación tanto para hombres como para mujeres. Los kaguru ven los ritos de iniciación como necesarios a fin de convertir a los menores irresponsables e inmaduros en adultos moralmente responsables. El rito de iniciación masculino incluye tanto la circuncisión como las instrucciones morales. El iniciado kaguru aprende de qué forma se espera que se conduzca como adulto. El sufrimiento físico de la iniciación hace la diferencia entre la antigua vida del niño y la nueva vida del adulto, más dramática, lo que conduce una mayor aceptación del nuevo código de conducta.

Idealmente, un grupo de chicos es iniciado al mismo tiempo, tanto para aumentar el prestigio de la ceremonia como para dividir los costos, y porque se considera que los niños soportarán el dolor de

la circuncisión y aprenderán mejor si están en grupo. Las personas más importantes encargadas de la iniciación del chico son su padre y el hermano de su madre, quien desempeña un papel importante en todas las sociedades matrilineales. Se contrata un profesional para la operación de la circuncisión. Es elegido por su habilidad para cortar y la eficacia de sus medicinas, que protegen al chico de peligros físicos y sobrenaturales.

Los temas sobre la vulnerabilidad y el peligro son dominantes en el ritual. En el día anunciado, los chicos, algunos hombres importantes y el que hace la circuncisión, son llevados al lugar. Los niños son desvestidos y rasurados en todo el cuerpo y la cabeza. Esto simboliza la separación de su estado previo. A los niños se les informa que pueden morir por la circuncisión. El pariente más viejo del niño lo tiene sentado mientras que se les circuncida. Se considera admirable que no titubee ni llore pero a los que lo hacen no se les condena. El corte va acompañado por cantos y rituales. La piel anterior es cortada, quitada la parte "baja, sucia", que parece femenina. Los objetos con sangre son quemados secretamente. A los chicos se les deja descansar y son alimentados por los mayores. Durante el tiempo de cicatrización, se le considera inútiles como bebes.

Diariamente los hombres les llevan comida, cantando una canción que habla de su dolor por los chicos enfermos. Los niños aprenden los cánticos y rimas, muchos de los cuales están relacionados con la enseñanza de la conducta y conocimiento sexual adecuado. Estas canciones también tienen un significado más profundo relacionado con los valores kaguru básicos. Por ejemplo: "Niño, no salgas temprano en la mañana o te encontrarás con un rinoceronte con un cuerno mostrando y exponiendo carne roja". El significado oculto aquí es que un chico no debe entrar en la casa de sus padres muy temprano en la mañana o podrá encontrarlos en relaciones sexuales. Cualquier indicio de sexualidad es considerado vergonzoso entre los padres e hijos.

Cuando los chicos se recuperan físicamente, cada día se les permite que vaya más lejos en el campamento. A los niños se les dice que si revela los secretos de la iniciación, serán devorados por bestias salvajes. Durante este tiempo, los parientes de los chicos actúan lo mejor posible, ya que sus acciones pueden poner en peligros la vida del niño. Cuando se han recuperado completamente, se les envía al bosque a desempeñar alguna actividad. Todo en el campamento de iniciación

es quemado o enterrado. Cuando los chicos regresan se les dice que los viejos han desaparecido todo. Después de permanecer ahí toda la noche, los jóvenes, cantando para demostrar que han "conquistado" la situación, son llevados fuera del campamento a la mañana siguiente por sus amigos y parientes. Después de una fiesta y danza, los chicos se consideran totalmente iniciados. Durante esta fiesta, son bendecidos y se les dan nuevos nombres asociados con ciertos parientes, tanto muertos como vivos. El joven es ahora considerado como una persona social completa. Puede comprometerse en una vida sexual adulta, cortejar chicas y pensar en el matrimonio. Necesitará de un funeral completo cuando muera y se convertirá en un verdadero fantasma ancestral (Beidelman 1971:113-114).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: El ritual, la noción antropológica de persona, estatus e identidad.
2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:
2.1. ¿Qué es un ritual de iniciación?
2.2. ¿Qué es una persona social completa?
2.3. ¿Cuál es la diferencia de estatus entre un niño sin iniciación y uno iniciado?
2.4. ¿En la Venezuela actual existen ritos de iniciación? Razone su respuesta.
2.5. ¿Qué relación existe entre el ritual de iniciación y la identidad?

8.2 El culto al cargamento en Melanesia

Peter Wossley

Durante los últimos 400 años, la cultura occidental se ha extendido por todas las islas de la Melanesia. Inicialmente, los melanesios fueron receptivos a la cultura occidental, que les llegó primeramente a través del comercio de bienes llamado "cargo" (cargamento) en inglés-chino comercial del oriente y, el cristianismo, introducido por los misioneros. Al principio, los nativos creyeron que recibirían el cargamento y las riquezas de los europeos a través de las misiones, pero encontraron que la aceptación del cristianismo no los acercaba más al cargamento. Los

melanesios fueron discriminados por su color y se dieron cuenta de que la predica de la religión occidental era diferente de su práctica.

Con la expansión de la economía de plantación en las islas, el entusiasmo de los melanesios por la cultura occidental empezó a menguar. Los europeos trasladaron a los hombres de sus aldeas para trabajar en plantaciones en Fiji y Australia. Esto los atrapó en un cómodo mercado mundial de copra y hule (caucho) en el que los precios y los salarios cambiaban cada mes. Este grupo tribal buscó una respuesta al poder del hombre blanco y concluyó que descansaba en la magia, base del poder en sus sociedades. Esto tiene sentido en términos de sus observaciones de los blancos: los blancos no trabajaban; simplemente escribían "signos secretos" en pedazos de papel por los que se les entregaba cargamentos de bienes, mientras que los melanesios quienes trabajaban tan duro, no conseguían nada. Sencillamente, los blancos, que conocían el secreto del "cargo", se lo ocultaban a los isleños.

Los cultos del cargamento empezaron a aparecer por toda Melanesia. El tema central de los cultos estaba basado en la idea cristiana del milenio: en las creencias nativas, el mundo iba a terminar en una terrible catástrofe. Entonces Dios (o los antepasados o algún héroe cultural local) aparecería, y el paraíso comenzaría en este mundo. Las riquezas del hombre (el cargamento), del hombre blanco, vendrían a los melanesios. Cuando las patrullas del gobierno australiano llegaron a una parte de las tierras altas de Nueva Guinea en 1946, se encontraron con que los consideraban como el cumplimiento de una profecía, el signo de que el fin del mundo estaba cercano. Los nativos sacrificaron sus cerdos en las creencias de que, después de tres días de oscuridad, llegarían "grandes cerdos" del cielo. Hicieron acopio de comida, leña, y otras cosas necesarias para proveer a la gente con lo indispensable hasta la llegada de los cerdos.

En otros lugares, los profetas nativos anunciaron que los europeos se marcharían pronto, abandonando su propiedad a los nativos. En Guadalcanal los nativos prepararon campos de aterrizaje, caminos y muelles para los barcos y aviones mágicos que creían iban a llegar de América. En la Nueva Guinea holandesa, de donde los holandeses habían sido expulsados por los japoneses, se creía que, al regreso de Manaren, un héroe nativo, el orden existente en el mundo sería invertido: los blancos se volverían negros como los papuanos, los papuanos se volverían blancos; las cosechas de raíces crecerían en los árboles y los

cocos en el suelo. En algunos cultos, los creyentes, vestidos con ropaje europeo, se sentaban ante mesas y hacían signos sobre papeles, en la creencia de que esa misteriosa costumbre era la clave del extraordinario poder del hombre blanco sobre los dioses de la gente.

Worsley enfatiza que, aunque los europeos consideraron estas actividades de culto como una "locura", fueron en realidad intentos racionales por darle sentido a su orden social al parecer caótico, cuya economía política y sociedad no podrían ser comprendidas por los miembros de las tribus. El cargamento, por supuesto, nunca llegó; y los viejos cultos y líderes dieron paso a otros nuevos. Con la incorporación de los grupos y culturas melanesios a la vida política de sus nuevas naciones independientes, y con su participación en las instituciones políticas como sindicatos y consejos nativos, se extinguió el culto del cargamento (Worsley, 1958, pp. 325-326).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: Religión y culto, mito e historia, mesianismo.
2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:
2.1. ¿Qué motivó el desarrollo del 'culto del cargamento' (*cargo cults*)?
2.2. ¿Cuál fue el papel de lo económico (economía occidental de mercado) y de lo religioso (el cristianismo) en el desarrollo del 'culto del cargamento'?
2.3. ¿El desarrollo de este culto fue una 'simple locura' de los melanesios, como pensaban los europeos? ¿Cuál es su opinión después de leer el texto?
2.4. ¿Qué es un mito? Mencione ejemplos. Establezca una relación entre el mito y el culto al cargamento.
2.5. ¿Qué es el mesianismo? Establezca una relación entre el mito y el culto al cargamento.

8.3 Ritual religioso y adaptación en los tsembaga de Nueva Guinea

Roy A. Rappaport

Investigaciones recientes han mostrado que el ritual y las creencias religiosas no sólo contribuyen indirectamente a la sobrevivencia de una sociedad sino que también pueden afectar directamente la relación

entre un grupo social y su medio ambiente. Incluso se puede mostrar cómo el ritual y las creencias religiosas pueden producir "un resultado práctico en el mundo externo". Tal como lo vamos a exponer aquí.

Los tsembaga, quienes viven en los valles de una cordillera en Nueva Guinea, son agricultores de roza y también crían cerdos. Es fácil conservar a los cerdos en pequeño número pues comen cualquier cosa y ayudan a conservar áreas habitacionales libres de basura. Aunque los puercos pueden arruinar los huertos en sus etapas tempranas de plantación, después de que los árboles se han arraigado, se permite hozar a los cerdos en los huertos donde ayudan al cultivo comiendo semillas y tubérculos (camotes). Sin embargo, cuando las piaras crecen demasiado, es un problema alimentarlas y es necesario recolectar comida extra sólo para alimentar a los cerdos. Además cuando las piaras son muy grandes es muy posible que invadan los huertos y requieran por ello más supervisión. Los tsembaga matan cerdos sólo en ocasiones de desgracia como enfermedad, muerte o guerra.

Los tsembaga tienen un ciclo ritual que dicen efectuar con el objeto de reordenar sus relaciones con el mundo sobrenatural. Este ciclo puede ser visto empezando con los rituales ejecutados durante las guerras. Los oponentes a los tsembaga generalmente ocupan territorios adyacentes. Una vez que las hostilidades cesan, cada bando ejecuta ciertos rituales que formalmente describen al otro grupo como enemigo. La lucha puede continuar por semanas terminando algunas veces con la derrota de un grupo. En este caso los sobrevivientes van a vivir con sus parientes y los victoriosos destruyen los huertos de los perdedores, sacrifican sus cerdos y queman sus casas. Sin embargo, los victoriosos no ocupan sus tierras ya que se cree que son protegidas por los ancestros del grupo derrotado.

La mayoría de los combates entre los tsembaga cuenta con treguas permaneciendo ambos grupos en su territorio. Cuando la tregua es declarada, cada grupo ejecuta un ritual llamado "plantando el rumbin" (un arbusto), dedicado a los ancestros para agradecerles su ayuda en la pelea. Para este ritual se lleva a cabo una matanza masiva de cerdos adultos. Parte de la carne es comida por el mismo grupo local, mientras que el resto es distribuido a otros grupos que han ayudado a pelear. Después de este festín hay un período en el cual los grupos combatientes consideran todavía estar en deuda con sus aliados y sus ancestros. Este período no terminará hasta que el rumbin sea desenraizado. Este

ritual también requiere un festín de porcinos y ocurre cuando existen suficientes cerdos.

La pregunta es: ¿cuántos cerdos son suficientes? La respuesta surge cuando las piaras alcanzan un promedio de cuatro cerdos por mujer que los cuida, de modo que se convierten en un problema al competir con los humanos por comida. Es así que las esposas de los propietarios de grandes piaras empiezan a promover el ritual para desenraizar el rumbin. Este ritual seguido de un festival porcino con una duración aproximada de un año, proporciona mucho entretenimiento entre las villas. Hay intercambio de comida, anfitriones y huéspedes pasan las noches danzando. Es en este momento cuando pueden acordarse las alianzas entre visitantes y anfitriones. También se realizan muchas transacciones comerciales a base de objetos como: hachas, plumas de pájaros y ornamentos de concha. En un solo festival, Rappaport observó que fueron distribuidos entre 2025 y 2700 kilogramos de carne de cerdo en 163 ocasiones entre 2000-3000 individuos en 17 grupos locales. El festival porcino termina con otra matanza de cerdos y con la presentación pública de las tripas saladas de cerdo a los grupos aliados. Con esto concluye el ciclo ritual. Un grupo local se considerará ahora libre de atacar a sus vecinos sabiendo que la ayuda tanto de sus aliados como de sus ancestros, estará presente porque sus obligaciones de alimentarlos con puercos han sido cumplidas.

Este ciclo ritual entre los tsembaga muestra variadas funciones de la religión. Adapta la proporción hombre-tierra, cuando los sobrevivientes de un grupo derrotado buscan refugio en otros grupos locales. También facilita el comercio a través del intercambio que tiene lugar durante el año del festival porcino. Más directamente en término de sobrevivencia asegura la distribución de excedentes locales de carne, la cual es una fuente de proteína de alta calidad por toda la región tsembaga. El ciclo ritual también ayuda a mantener un ambiente no degradado al matar los cerdos cuando hay suficientes y comienzan a amenazar la fuente de alimentación humana (Rappaport, 1967: 276-277).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: La religión y su función social, ritual y religión.
2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:

2.1. ¿Cuál es la función de la religión en una sociedad?
2.2. ¿Cómo se relacionan los distintos aspectos de la sociedad con lo religioso?
2.3. Defina qué es un ritual.
2.4. Investigue si existen en nuestra sociedad rituales o eventos parecidos a los que llevan a cabo los tsembaga. Razone su respuesta.

8.4 ¿Qué es la religión?

Pascal Boyer

¿Cuál es el origen de las ideas religiosas? ¿Por qué podemos encontrarlas adonde vayamos, y al parecer, en cualquier etapa del pasado? El mejor lugar para buscar la clave de los orígenes de la religión está en nuestras respuestas espontáneas, en el sentido común. Al parecer todo el mundo tiene alguna noción sobre los orígenes de la religión. De hecho, los psicólogos y antropólogos que estudian la forma en que los procesos mentales crean la religión, se enfrentan con el pequeño y constante riesgo de toparse con gente que piensa que ya tiene la solución al problema. En general, están dispuestos a compartir su sabiduría y a veces insinúan que ahondar más en esta cuestión es, si no por completo inútil, al menos innecesaria. Si alguien dice "yo utilizo algoritmos genéticos para producir en la computadora autómatas celulares eficientes", la gente tendrá muy claro que este trabajo requiere esfuerzo. Pero si se le dice que de lo que se trata es de "explicar la religión", a la mayoría no le parecerá tan difícil.

La mayoría de las personas tienen cierta idea de por qué existe la religión y qué es lo que les brinda, y por qué hay quien se aferra a ciertas creencias religiosas. Estas percepciones son un verdadero reto. Pero si eso fuera suficiente, no tendría sentido desarrollar una compleja teoría sobre la religión. No obstante, si estas ideas son menos que acertadas —y me temo que es lo más probable—, entonces nuestra investigación debería ser al menos tan buena como las intuiciones a las que se supone debe reemplazar.

La mayoría de las investigaciones sobre los orígenes de la religión enfatizan alguna de las siguientes sugerencias: la mente humana exige explicaciones, el corazón humano busca consuelo, la sociedad humana requiere orden, el intelecto humano tiende a la ilusión. Para

expresar esto con mayor detalle, a continuación se presentan algunos posibles escenarios:

La religión proporciona explicaciones:

- La gente creó la religión para explicar el misterio de los fenómenos naturales.
- La religión explica experiencias extrañas: sueños, presentimientos, etc.
- La religión explica el origen de las cosas.
- La religión explica por qué existen el mal y el sufrimiento.

La religión proporciona consuelo:

- Las explicaciones religiosas hacen más tolerable la idea de la mortalidad.
- La religión calma la ansiedad y genera consuelo.

La religión proporciona orden social:

- La religión mantiene unida a la sociedad.
- La religión perpetúa un orden social particular.
- La religión sustenta la moral.

La religión es una ilusión cognoscitiva:

- La gente es supersticiosa; puede creer en cualquier cosa.
- Los conceptos religiosos son irrefutables.
- Es más fácil creer que refutar.

Aunque esta lista tal vez no incluye todas las posibilidades, es bastante representativa. Si se revisa con más detalle cada una de estas ideas se verá que no nos dicen por qué hay religión y por qué es como es. No se trata de ridiculizar a las personas por sus ideas, o demostrar que los antropólogos y los científicos en general son más inteligentes que los demás. Nos detenemos en ellas porque estas explicaciones espontáneas han sido muy difundidas, porque quienes reflexionan sobre la religión con frecuencia las descubren de nueva cuenta y, más importante aún, porque *no son tan malas*. Cada uno de estos *escenarios* posibles para explicar los orígenes de la religión apuntan hacia un fenómeno real e importante que cualquier teoría seria debe considerar. Además, si tomamos en serio estos escenarios, podemos abrir nuevas

perspectivas sobre cómo aparecen en la mente humana los conceptos y las creencias religiosas (Boyer, 2002:20-22).

Preguntas guías

1. Temas a discutir: Una definición de la religión y las distintas explicaciones que se han dado acerca de lo religioso.
2. Después de leer el texto, realice las siguientes actividades:
2.1. El autor habla acerca de tres distintos "escenarios" para explicar la religión, comente cada uno de ellos.
2.2. Intente elaborar una definición los más amplia y universal posible.

8.5 El mito

Lucy Mair

En su uso ordinario puede utilizarse la palabra mito para referirse a una afirmación que el que habla supone no verdadera. Las afirmaciones a las que el antropólogo llama mitos no son, evidentemente verdaderas. Se refieren a acontecimientos que una persona con preparación científica sabe que no pueden haber ocurrido, a acontecimientos que, en rigor, quienes narran los mitos no esperan que vuelvan a ocurrir: pertenecen a una lejana "era de milagros" en que las cosas eran diferentes.

Pero lo importante en relación con el mito dentro del contexto de la religión no es, como insiste Malinowski, simplemente que se trate de una historia de sucesos milagrosos. En opinión de este autor es un error considerar que el mito sea historia o ciencia alteradas. La esencia del mito, afirma, es su carácter de testimonio fundacional, de estatuto. El mito es la narración de la ejecución original de algún acto que se sigue repitiendo en el ritual o que legitima alguna pretensión en las relaciones sociales. Sienta como base el precedente efectivo de un pasado glorificado para las acciones repetitivas del presente. Las narraciones de la llegada del primer antepasado de un linaje real que trajo consigo las artes de la civilización, de los milagros del primer antecesor de una autoridad ritual, o del primer hombre que utilizó un tipo de magia, son mitos debido a que legitiman las pretensiones de sus descendientes a ejercer autoridad política o espiritual, o a detentar en la práctica el monopolio de la magia. El mito se asocia con el ritual cuando el ritual revalida con su representación los sucesos contados en el mito.

Todas las historias que narran cómo llegó algún objeto a convertirse en tótem de un grupo de descendencia son estatutos que prescriben el comportamiento ritual que ha de observarse hacia el objeto totémico.

Así, pues, en esta teoría, el mito tiene escasa o ninguna relación con la cosmología. No es un intento de explicar el universo o la forma en que las cosas han llegado a ser, sino que explica por qué lo que se hace en la actualidad es lo que debe hacerse. Leach desarrolla esta actitud al decir que es absurdo hacer preguntas en tomo a las afirmaciones que se hacen en el mito, como si formaran parte de un cuerpo de conocimientos teóricos que pudiera elaborarse. Un mito, arguye este autor, es simplemente la parte verbal de un ritual. Si un kachin dice que el rito que se está observando es un sacrificio a unos seres llamados nats, habrá que aceptar que esto es todo lo que cabe decir. Del propio ritual puede deducirse que algunos nats son más importantes que otros, pero sería absurdo hacer preguntas sobre el aspecto y el modo de vida de los nats, y los kachins no podrían responder a tales preguntas.

Malinowski establece la distinción entre mito, leyenda y cuento de hadas. Las leyendas, dice, se cuentan y se creen como si fueran historia, aunque el propósito del narrador suela ser fundamentar las pretensiones de algún grupo al que pertenezca. Sin embargo, no contienen ningún elemento milagroso, ni se consideran siquiera sagradas. Los cuentos de hadas están llenos de acontecimientos milagrosos, pero no tienen relación alguna con el ritual; son un puro entretenimiento y nadie supone que sean ciertos. El mito es la afirmación de una verdad más elevada e importante, de una realidad primigenia a la que todavía se considera modelo y fundamentación de la vida primitiva.

Firth ha señalado que los cuentos que se narran en las sociedades de pequeña escala no siempre pueden dividirse claramente en tipos de esta manera. En Tikopia no suele ser fácil separar las historias sagradas —mitos— de las profanas. En la historia sagrada se considera que las palabras o los caracteres de la narración, o el propio acto de contarla, poseen una fuerza o poder, o alguna virtud significativa, propios. Algunas de estas narraciones tienen un carácter claramente sagrado, por cuanto tratan de espíritus poderosos y resulta peligroso narrarlas de una forma que no sea la correcta. Pero los mismos espíritus aparecen en historias de entretenimiento, de las que Malinowski llamaría cuentos de hadas.

Pero lo mismo que ocurre en la discusión sobre la forma de distinguir la religión de la magia, hay poca dificultad en reconocer qué tipo de historia posee mayormente las características del mito. La sacralidad y una estrecha relación con el ritual son características del mito que, en una narración dada, pueden darse en combinación con características de la leyenda o del cuento de hadas, tal como los define Malinowski.

Pero algunas de las historias a las que nosotros llamaríamos mitos no tienen una relación muy estrecha con el ritual, y hay unas cuantas que tampoco la tienen con la estructura social. Ejemplos de mitos no relacionados con el ritual se encuentran en la rica mitología de los shilak. Algunos de estos mitos cuentan cómo nació y llegó a Shilaklandia el semidiós Ñikang, lo cual está estrechamente relacionado con las pretensiones políticas y rituales del rey de los shilak, al que se tiene por encarnación de Ñikang, así como con el ritual que se celebra cuando sube al trono un nuevo rey. Pero otras historias son lo que Malinowski habría denominado leyendas: cuentan cómo los shilak y sus vecinos llegaron a las regiones que ocupan y las aventuras que les ocurrieron en el camino. Se han hecho intentos de reconstruir, a partir de esas fuentes, la historia de las migraciones étnicas al valle del Alto Nilo. Pero estas narraciones, aunque no están relacionadas con el ritual ni se representan en él, proporcionan una «carta» (estatuto) del statu quo en su conjunto. Dan seguridades, como lo hace el mito del Génesis, de que el mundo de la experiencia obedece a un orden divino, y sustentan la visión del mundo que conservan la mayor parte de los pueblos cuyas tradiciones no registran cambios espectaculares, según la cual el mundo empírico siempre ha sido y siempre seguirá siendo tal como lo conocen.

Malinowski rechaza la opinión de que los mitos sean una especie de descripción alegórica del mundo de la naturaleza: el sol, la luna, las estrellas, la sucesión de las estaciones. Nadie supone en la actualidad que los personajes del mito personifiquen a esas entidades y a esos procesos. Pero no todos los mitos son estatutos que establecen acciones específicas. Algunas ofrecen respuesta a determinados interrogantes. Se ha dicho que la ciencia contesta al «cómo», mientras que se deja a la religión que conteste al «por qué». La mayor parte de los pueblos poseen mitos para responder a las preguntas universales sobre el "por qué": ¿Por qué tenemos que morir? ¿Qué le ha ocurrido a la tierra donde

no existe el mal? Esos mitos cuentan cómo se introdujo en el mundo la muerte y cómo se separó la tierra del cielo, debido a que alguien desobedeció una instrucción divina, a menudo un mandamiento moralmente neutro, siendo frecuente que la desobediencia se debiera no a una intención desafiante, sino a un mero descuido.

Desde los días de Malinowski estamos todos de acuerdo en que los mitos son mucho más que intentos de satisfacer una curiosidad objetiva respecto al mundo empírico. Pero algunos antropólogos mantendrían hoy en día que tienen efectivamente este aspecto, y que quienes han recalcado la relación existente entre el mito y la actuación social lo han ignorado con excesiva premura. La gente arguye, quiere que el mundo tenga sentido, busca principios unificadores de alguna clase detrás de la diversidad de la experiencia. No son sólo los científicos quienes buscan con sus complejidades imponer este tipo de orden al mundo. R. F. Horton ha comparado las ideas religiosas de las sociedades africanas con los modelos teóricos de los científicos occidentales. Para construir un modelo semejante, el científico utiliza algún hecho de la experiencia común como analogía del proceso que trata de explicar. Horton señala que el modelo del científico tiene que ser un sistema, un conjunto de fenómenos en una relación ordenada, ya que se supone que en los fenómenos existe un sistema para cuya explicación utiliza el modelo. Los científicos occidentales encuentran sus modelos entre las cosas; los cosmólogos africanos encuentran los suyos entre los hombres. Horton observa que en las sociedades que han cambiado escasamente a lo largo de prolongados períodos de tiempo -y, podría haber añadido, que creen no haber cambiado en absoluto- existe la disposición a tomar las relaciones entre la gente como modelo de un sistema ordenado. Este autor ofrece una explicación para la dificultad de tratar con los kachins de las características de sus nats. Cuando la gente, dice, utiliza la idea de un ser personificado como modelo para explicar las fuerzas incontrolables de la naturaleza, sólo necesita atribuirle las cualidades humanas necesarias para la analogía: motivos humanos y un poder semejante al del hombre, sólo que mayor. Esta es la razón por la cual, como observa Leach, los kachins no se preguntan si sus nats viven o tienen piernas, aun cuando otros pueblos podrían preguntárselo (Mair, 1973:244-245).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: El mito, definiciones en antropología.

2. Después de leer el texto, realice las siguientes actividades:

2.1. Precise cuáles son las definiciones que varios antropólogos ofrecen acerca del mito.

2.2. ¿Existen diferencias entre mito, leyenda y fábulas? Razone su respuesta.

2.3. Elabore una definición de mito.

9. Antropología Política

Ya en la sección sobre "Cultura y Sociedad" discutimos el problema de estos dos conceptos. La sociedad es una herencia evolutiva, los humanos somos animales sociales, sin discusión. Esta sociedad, que siempre es cultural, implica una relación social que a su vez es política. La política es un aspecto de la vida social que nosotros en la actualidad asociamos a partidos políticos, a cargos en el gobierno, a campañas electorales, a corrupción, a influencias para lograr enriquecerse, también a revoluciones, a políticas de gobierno, a la conducción del Estado, etc. La política en el sentido griego clásico significa *polis*, vivir y relacionarse en la polis, en la ciudad estado griega, que era pequeña, donde la mayor parte de sus individuos se conocía; la política se traducía como las relaciones entre las personas que vivían en la ciudad. En este sentido, política y sociedad es lo mismo, este es un sentido antropológico de la política y de la sociedad. La antropología, que se caracterizó por estudiar sociedades pequeñas, comunidades de pocos habitantes que se conocen entre sí y se relacionan entre todos, desarrolló una percepción distinta de la política de la que fomentaron los sociólogos o politólogos, quienes se enfrentaban a enormes estructuras y organizaciones políticas centralizadas, con burocracia, ejércitos, doctrinas, etc. La Antropología política fomentó un enfoque de la sociedad y la política desde la mirada de la variedad y la diferencia cultural; desde una perspectiva en la que la política está interrelacionada con los otros aspectos de la cultura (religión, parentesco, etc.).

9.1 La sociedad contra el Estado

Pierre Clastres

Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado. Este juicio de hecho, exacto en sí mismo, disimula en realidad una opinión, un juicio de valor que grava de inicio la posibilidad de constituir una antropología política en tanto que ciencia rigurosa. Lo que en realidad se enuncia es que las sociedades primitivas están *privadas* de algo —el Estado— que les es, como a toda otra sociedad —la nuestra por ejemplo—, necesario. Estas sociedades son pues *incompletas*. No son totalmente verdaderas sociedades —no son civilizadas—, subsisten en la experiencia quizá dolorosa de una *carencia* —carencia del Estado— que intentarían, siempre en vano, llenar. Más o menos confusamente es lo que dicen las crónicas de los viajeros o los trabajos de los investigadores: es imposible pensar la sociedad sin el Estado, el Estado es el destino de toda sociedad. En esta actitud se revela un fondo etnocéntrico, tanto más sólido cuanto que es a menudo inconsciente. La referencia inmediata, espontánea, es, sino lo más conocido, en toda caso lo más familiar. Cada uno de nosotros lleva efectivamente en sí, interiorizada como la fe del creyente, la certitud de que la sociedad es para el Estado. ¿Cómo concebir entonces la existencia misma de las sociedades primitivas, sino como especies relegadas de la historia universal, como sobrevivencias anacrónicas de un estadio remoto en todas partes superado desde hace tiempo? Se puede reconocer aquí la otra cara del etnocentrismo, la convicción complementaria de que la historia tiene un sentido único, que toda sociedad está condenada a emprender esa historia y a recorrer las etapas que conducen de la barbarie a la civilización. "Todo los pueblos civilizados han sido salvajes", afirma Raynal. Pero la constatación de una evolución evidente no funda necesariamente una doctrina que, ligando arbitrariamente el estado de civilización a la civilización del Estado, designa a esto último como término necesario asignado a toda sociedad. Podemos entonces preguntarnos sobre lo que ha retenido aún en su lugar a los últimos pueblos todavía salvajes.

Detrás de las modernas formulaciones el viejo evolucionismo permanece de hecho intacto. Siendo más sutil para disimularse en el lenguaje de la antropología y ya no en el de la filosofía, aflora sin embargo a nivel de las categorías que se pretenden científicas. Nos hemos dado

cuenta de que casi siempre las sociedades arcaicas se determinan negativamente, en función de las carencias: sociedades sin Estado, sociedades sin escritura, sociedades sin historia. Aparece en el mismo orden la determinación de estas sociedades en el plano económico de mercado en donde se da salida a los excedentes producidos, nada se dice estrictamente, nos contentamos con destacar una carencia más, y siempre con referencia a nuestro mundo: esas sociedades que son sin Estado, sin escritura, sin historia, son del mismo modo sin mercado (Clastres, 1978:154-155).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: Antropología política, el poder y la sociedad.
2. Después de leer el texto, realice las siguientes actividades:
2.1. ¿Qué significado tiene la frase del autor: "la certitud de que la sociedad es para el Estado"?
2.2. ¿Por qué la idea de que la llamada "sociedad primitiva" es una sociedad sin Estado es parte de las ideas evolucionistas? Razone su respuesta.
2.3. Investigue: ¿Es posible la existencia de una antropología política?

9.2 Antropología política: una introducción

Marc J. Swartz, Victor W. Turner y Arthur Tuden

La dimensión que nos interesa en este texto es la dimensión política, y dentro de ella consideraremos aquellas relaciones entre personalidades y grupos que integran un campo político. Tales conceptos dependen, claramente, de lo que se quiera decir por "política". Sin embargo, el término política es casi tan difícil de definir como fácil es usarlo como una descripción de sucesos dentro de sociedades y de sus partes constitutivas. Es fácil simpatizar con aquellos quienes, como Fortes y Evans-Pritchard (African political systems, 1940), evitan definir el término porque el concepto tiene un amplio rango de aplicaciones útiles y la gran variedad de datos a los que se aplica dificulta su especificación operacional.

Varias cualidades que nos llevan a considerar a un proceso como político se notan fácilmente y están ampliamente aceptadas como características. En primer lugar, un proceso político es público

más que privado. Una actividad que afecta a un vecindario, a toda una comunidad, a una sociedad completa, o a un grupo de sociedades es indudablemente una actividad pública, pero que ella sea *además* una actividad política depende de otras características —que se suman a su carácter público—. Una ceremonia religiosa puede afectar a comunidades y sociedades enteras, e incluso a grupos de sociedades, pero no desearíamos llamarla una "actividad política" (a pesar de que —y ahora empezamos a padecer las penurias que son el destino de quien define idealmente este concepto— bajo algunas circunstancias y/o en ciertos aspectos deberíamos llamar "política" a una ceremonia religiosa).

La segunda cualidad de la política generalmente aceptada es que tiene que ver con metas. Combinando la primera característica con la segunda, podemos ir un poco más allá y decir que la política siempre implica metas públicas. A pesar de que siempre se involucren de un modo importante las metas privadas, individuales, el énfasis recaerá en las metas que se desean para el grupo como un todo. Estas metas incluirán la consecución de nuevas relaciones *vis-à-vis* a algún otro grupo o grupos: ganando independencia, peleando una guerra o haciendo la paz; adquiriendo mayor prestigio que el que se tenía previamente, cambiando las relativas posiciones de castas o de clases dentro de un grupo, etcétera; un cambio en la relación con el medio ambiente para todos o casi todos los miembros de un grupo, con proyectos tales como construcciones para la irrigación o la roza de las tierras para un pueblo entero, etcétera; o asignando funciones, títulos y otros recursos escasos por los que hay una amplia competencia en la que participa todo el grupo.

De lo que se ha estado diciendo sobre metas políticas, debería quedar claro que la conciencia de un fin deseado está presente, pero esta conciencia no tiene que ser completa ni universal. Algunos de los miembros de un grupo pueden tener poca o ninguna idea de lo que se está buscando; sólo los líderes pueden tener una idea clara del fin que se está persiguiendo. La "meta" puede ser sólo un deseo para escapar a la insatisfacción concebida vagamente o para alcanzar un nuevo estado u objetivo que no están claramente formulados.

Los líderes pueden presentarse públicamente con objetivos que son, en cierto sentido, sólo artificios para favorecer un fin más distante u oculto. Así, un líder sindical puede convocar a una huelga por mayores

salarios y mejores condiciones de trabajo y los sindicalistas pueden creer que éstas son las metas últimas. Sin embargo, el líder puede estar usando la huelga para mejorar su posición *vis-à-vis* otros líderes y/o funcionarios gubernamentales. Es verdad que la política siempre tiene que ver con metas, pero es útil reconocer que *meta* no es un concepto unívoco y que lo que aquí se requiere es que haya un forcejeo por algo que está en competencia. Esta competencia, sin embargo, debe ser de una clase particular y, para explicarla, es necesario mirar brevemente lo que se quiere decir con que sea del "tamaño del grupo" *(group-wide).*

En nuestra sociedad se compite por el dinero sobre la base del tamaño del grupo, pero no deberíamos decir que esta competencia es necesariamente de carácter político. Lo que queremos decir aquí es que las asignaciones políticas son aquellas que requieren del consentimiento de un grupo entero para que efectivamente se hagan. En este sentido, mientras cada individuo o unidad de una sociedad puedan estar compitiendo con los demás individuos o unidades por un bien económico, tal como el dinero, el resultado de estas competencias no requiere del consentimiento de todo el grupo para ser efectivo. Sin embargo, la competencia por títulos en, digamos, una sociedad del África Occidental, no puede decirse que se solucione a menos que todo el grupo consienta en la asignación de los títulos que resulten de la competencia. Así, para que una asignación sea política por naturaleza, debe referirse a bienes escasos, la posesión de los cuales depende del consentimiento del grupo para su asignación.

Otro importante fin que es característico de la política es lograr acuerdos relativos a asuntos públicos más que a asuntos privados. Para que los acuerdos sean públicos deben referirse al grupo como un todo de una manera directa e inmediata. Resolver una disputa entre dos amigos —o entre marido y mujer— puede considerarse un arreglo público si su resolución (o la ausencia de ella) afecta, por así decirlo, con una amenaza inmediata o con un cisma que dividiría a todo el grupo o realinearía a las facciones que existen dentro de él. Algunos arreglos serán claramente públicos, otros serán privados y otros tendrán una difícil identificación inmediata. En esta última categoría (probablemente grande), podemos sustraernos de la vaguedad adhiriéndonos a la doctrina de "por sus obras los conoceréis", considerando todos los acuerdos como posiblemente políticos hasta que las consecuencias de cada caso puedan establecerse mediante una investigación detallada. Si encontramos que un arreglo

o la ausencia del mismo tienen implicaciones para un grupo como un todo, lo llamaremos "político" aun cuando su origen parezca no tener consecuencias para todo el grupo.

Es importante detenerse un momento en la *ausencia de arreglo* y sus implicaciones sobre lo que queremos decir por *política.* La actividad política se dedica algunas veces a la prevención de arreglos y a la subversión del marco institucional mediante el cual se alcanzan dichos arreglos. En este tipo de situaciones no debemos fallar al notar que un grupo, el de los "rebeldes", busca alcanzar una meta pública —a saber, el realineamiento de los recursos y miembros de un grupo mayor con el cual se asociaron— y la actividad política que este grupo lleva a cabo, como la hemos definido.

El significado de esta actividad para la definición que se presenta es doble. En primer lugar, debe quedar claro que la política no consiste exclusivamente en actividades que finalmente, o necesariamente, promuevan el bienestar y la existencia continua de un grupo constituido y organizado en cualquier época en particular. La actividad política incluye toda clase de búsqueda —de metas— públicas, que pueden estar orientadas tanto al desarraigo de las estructuras existentes, los mecanismos y alineamientos, como a su preservación.

En segundo lugar, la consideración de actividad disyuntiva en política ofrece una oportunidad para aclarar lo que se quiere decir por metas y acuerdos que tienen consecuencias para un grupo. Un "grupo" no necesariamente es una sociedad entera, o incluso un segmento mayoritario de la misma; un número de individuos puede unirse para rechazar las metas y objetivos del grupo mayor del cual formaban parte originalmente. Estos individuos pueden constituir una facción o representar un interés especial del grupo que dedica su energía a inducir el conflicto más que a promover acuerdos, con el ánimo de desbaratar la organización del grupo mayor y/o de cambiar el espíritu básico de ese cuerpo. Tales actividades son claramente políticas, y el hecho de que la facción, o un grupo con intereses específicos, utilice medios no institucionales para conseguir sus fines (por ejemplo, la violencia), no altera la naturaleza política de su conducta.

Una última gran característica de la política está implícita en lo que se acaba de decir: ella involucra alguna clase de enfoque de poder —empleando el término *poder* en su sentido más amplio—. Este enfoque no necesariamente implica la existencia de una jerarquía permanente de

poder, pero siempre involucra la existencia de conductas diferenciadas relacionadas con las metas públicas. Como es posible imaginar, las diferencias no pueden ser más que ciertos individuos anuncien las metas grupales que han sido conjuntamente decididas por todos los miembros de un grupo, que participan en partes iguales; pudiera ser también que unos pocos miembros definan las metas grupales y que los otros solamente lleven a cabo las decisiones. Siempre estará presente una diferencia.

Tenemos, por consiguiente, tres características que deberían servir para iniciar nuestra división del universo de lo que es político y de lo que no lo es. El adjetivo "político", como lo hemos definido ampliamente, se aplicará a cada cosa que sea al mismo tiempo pública, orientada según metas definidas y que involucre un poder diferenciado (en el sentido del control) entre los individuos del grupo en cuestión.

Esta definición tentativa no nos resuelve la clase de problemas ilustrados antes con el ejemplo de la ceremonia religiosa. Una ceremonia religiosa puede tener todas las características propuestas: puede ser pública (todos participan y están relacionados con ella), tiene metas definidas (cambian la relación del grupo con el medio ambiente al terminar una sequía), y puede implicar una posesión de poder diferenciada (los expertos en rituales podrían decir a los otros qué hacer), pero nosotros deberíamos mostrarnos renuentes a decir que la ceremonia es, en esencia, una actividad política.

Una salida obvia a esta dificultad sería pasar por alto nuestro rechazo y declarar a la ceremonia como una actividad política sobre la base, totalmente válida, de que podemos definir cosas en la manera en que queramos, sin ningún temor de que nuestras definiciones sean falsas o verdaderas. Pero es posible una solución más satisfactoria y deriva de nuestra capacidad para observar una actividad desde diferentes puntos de vista. Si miramos la ceremonia religiosa desde el punto de vista de los procesos mediante los cuales se determinan y llevan a cabo las metas grupales (cómo se decidió que se realizara una ceremonia, cómo se determinaron el momento y el lugar de realización, cómo se obtuvieron las cosas empleadas durante la ceremonia, etcétera) y mediante los cuales el poder se adquiere diferenciadamente (cuáles expertos en rituales son exitosos en decir a los "laicos" qué hacer, cómo estos expertos respaldan su poder y cómo socavan al de sus rivales, etcétera), entonces estamos estudiando política. Sin embargo,

si miramos al ritual desde la perspectiva del camino que relaciona al grupo con lo sobrenatural y la manera en que esta relación afecta las relaciones entre las partes integrantes del grupo, entonces estamos estudiando religión o, al menos, estamos estudiando algo distinto que la política.

El estudio de la política, entonces, es el estudio de los *procesos* implicados en la determinación e instrumentación de las metas públicas y en el logro diferenciado y el uso del poder por los miembros del grupo respecto de esas metas (Swartz, Turner y Tuden, 1994:101-126).

Guía para el estudiante

1. Temas a discutir: Antropología política, definición de política.
2. Después de leer el texto, responda las siguientes preguntas:
2.1. ¿Qué es la antropología política?
2.2. Defina: lo público, lo privado, la política.
2.3. ¿Cuándo una ceremonia religiosa puede considerarse un fenómeno político?

capítulo 2

Notas antropológicas

Los textos que siguen a continuación son artículos, algunos muy breves, sobre distintos temas antropológicos o relacionados con esta área.

El primero, "De los mitos cosmogónicos y antropogónicos a la teoría evolucionista" es un ensayo que pretende establecer una relación de diferenciación entre los mitos de origen y la teoría evolucionista. El segundo, "Sobre la prehistoria o una concepción problemática del pasado", es un esbozo acerca del equívoco que significó el uso de las palabra prehistoria por los historiadores y el desarrollo de una disciplina que fue bautizada con ese nombre; muestra los errores que subyacen en el uso de este término. El tercero, "Notas sobre la etnohistoria", es precisamente lo que señala el título, unas anotaciones sobre la dificultad que existe para definir a esta disciplina, calificada simultáneamente por distintos autores de enfoque metodológico, verdadera metodología, campo de estudio, apenas palabra para identificar ciertas fuentes, etc.; también, se establece en estas notas el nacimiento de la llamada etnohistoria de la relación entre historia y antropología. El cuarto, "La identidad como proceso en construcción", reúne algunas definiciones que han intentado explicar lo que es la identidad, concepto antropológico, últimamente puesto en duda pero que aún sigue funcionando como paradigma de numerosas investigaciones. El quinto y último artículo, "La adolescencia según la

antropología", revisa la noción de adolescencia a través de la teoría de personalidad y cultura, poniendo en tela de juicio la visión "natural" de ese supuesto período de los jóvenes.

La bibliografía citada en estos artículos está contenida en la bibliografía general de este libro.

1. De los mitos cosmogónicos y antropogónicos a la teoría evolucionista biológica

1.1 El mito y los orígenes

Lo terrible y lo divino de la condición humana, tal vez, sea el reconocerse temporal; la actitud y el reconocimiento de la muerte, el poseer conciencia de sus propios límites, y, sin embargo, anhelar superarlos. Los animales, como dice Borges en "El Inmortal", no cuentan con esta posibilidad, sólo el hombre posee la conciencia de la muerte. Conciencia que para algunos es el rasgo definitorio de lo humano:

Los testimonios que nos proporciona la sepultura neanderthalense significan, no sólo una irrupción de la muerte en la vida humana, sino la existencia de una serie de modificaciones antropológicas que han permitido y provocado tal irrupción... muestra la presencia del tiempo en el seno de su conciencia... (Morin, 1992:115).

Pero los límites no están sólo al final. La finitud humana tiene unos inicios, una marca que también obsesiona al humano. La preocupación por la muerte tiene su reverso: la curiosidad por los orígenes. Sobre ellos el hombre siempre se ha formulado preguntas: ¿De dónde venimos? ¿Quién o qué nos creó? ¿Por qué? ¿Por qué existen animales, plantas, dioses, espíritus, etc.? ¿Por qué somos diferentes a todas estas criaturas? ¿Somos realmente diferentes? Para intentar responderlas, todas las culturas han creado sus "mitos de origen", mitos cosmogónicos y antropogónicos.

Recordemos aquella película de ciencia ficción *Blade Runner* (Riddle Scott, 1982) donde unos seres no-humanos, llamados "replicantes", cybors, fueron creados para servir de obreros a los hombres, para que trabajaran en condiciones extremas, en lugares lejanos donde el hombre no podía llegar. Aunque son androides, ostentan un perfecto parecido con los humanos, hasta el punto en que llegan

a tomar conciencia de sí mismos; asumen su autonomía, rebelándose contra la humanidad. Cuando la diferencia con los humanos se hace casi imperceptible, comienzan a preguntarse por sus orígenes. Su primera decisión, su primera empresa autónoma, fue hallar a su creador para que este contestara las preguntas típicamente humanas: ¿Quién los creo? ¿Por qué fueron creados?

Los mitos cosmogónicos y antropogónicos que responden las preguntas acerca del origen, aparecen en todas las culturas, explican cómo se originó el universo, cómo fue creado el hombre y la sociedad en la que viven.

Veamos una leyenda kariña:

> En aquella época Uanádi, hijo del Sol y máximo héroe cultural, tenía la intención de crear los hombres para poblar la Tierra, en donde tan sólo entonces vivían los animales. Hizo a tal fin una esfera milagrosa, hecha de piedra, la cual estaba repleta de gente diminuta todavía no nacida; desde dentro se oían sus gritos, sus conversaciones, sus cantos y sus bailes. Esta bola maravillosa se llamaba *fehánna.*

Como señala Briceño Guerrero (1970, p.10), en este mito podemos observar tres niveles, tres dimensiones: la de la divinidad (el sol), la del hijo del sol y la de los humanos o la terrestre. La sociedad de los hombres es creada por el hijo de la divinidad y puesta en el mundo terrestre, aquel que era habitado sólo por animales. Crea a los hombres con su cultura, su lenguaje y su sociedad de manera coherente, diferenciados de los animales y de otras criaturas.

Los mitos cosmogónicos y antropogónicos, como el del ejemplo anterior, explican la creación del universo y del hombre, el ordenamiento del mundo terrestre, así como las diferencias entre el hombre y los demás seres; la distinción entre la naturaleza y la cultura, entre el *nosotros* y los *otros*; no importa que sean deidades, espíritus, hombres, seres imaginarios o reales. Los opuestos, la diferencia, no aparecen sino a partir del origen, en el momento en que el mundo es creado.

Los pueblos occidentales creadores del pensamiento científico y la tecnología, herederos de la religión judeo-cristiana, también poseen su mito de origen, el mito bíblico, el génesis, que se ha impuesto sobre otros muchos, gracias a la cristianización. La Biblia comienza con la frase "y al principio fue el verbo", más adelante nos encontramos con un pasaje en el cual Dios ordena a Adán que nombre todas las cosas y los animales del Paraíso. Estas dos citas bíblicas —si se nos permite una

especulación— suponen que todo el lenguaje es entregado por Dios al hombre. Lo que antecede a toda la creación es precisamente el lenguaje; luego, Adán, en pequeña labor ante la creación del mundo y del verbo, pero enorme para los límites humanos, se encargará de nombrar las cosas y las criaturas creadas por Dios. Curiosamente, el llevar a cabo semejante tarea implica que Adán ya poseía un lenguaje propio; es decir, desde el inicio su creador lo dotó con un lenguaje. Esto mismo, o algo semejante ha sido expresado por las ciencias humanas actuales: no existe hombre sin cultura y para poseerla hay que transmitirla a través del lenguaje y recibirla por medio de éste. No podemos concebir al hombre sin lenguaje y sin cultura, o en todo caso, sería un sub-hombre, un dios o un monstruo. Igualmente, no podemos situarnos fuera del lenguaje, ni siquiera podemos hablar acerca del lenguaje fuera de este, siempre hay que suponerlo (Briceño, 1966:63).

Los distintos mitos de orígen explican cómo se creó el universo, cómo nacieron o fueron creados las distintas plantas y animales conocidas, la creación del hombre y la diferencia entre hombre y mujer. Generalmente, en los mitos se da la preexistencia del mundo de las divinidades que coexisten con los animales, plantas, espíritus; a veces el hombre existe antes de la creación del mundo, en ocasiones, el hombre es creado directamente por la divinidad más poderosa, o, también, gracias a un héroe, semidios, civilizador que enseña la cultura a los hombres. En cualquier caso, los mitos de origen intentan establecer una diferenciación, un ordenamiento en el caos primigenio y una distinción entre naturaleza y cultura.

Lévi-Strauss, el gran antropólogo estructuralista, comenta en una entrevista que cuando escribió *Las estructuras elementales del parentesco* (1947), consideraba que la oposición entre naturaleza y cultura correspondía al orden de las cosas y expresaba una propiedad de lo real. Desde entonces, admite que evolucionó en su pensamiento gracias a los progresos de la psicología animal y a la tendencia a hacer intervenir nociones de orden cultural en las ciencias de la naturaleza (por ejemplo, la de información genética en biología, o la teoría de los juegos en la física). Para la época de la entrevista (finales de la década de los setenta), reconoce que la oposición entre naturaleza y cultura refleja menos una propiedad de lo real que una antinomia del espíritu humano: la oposición no es objetiva, son los hombres los que tienen necesidad de formularla (citado en Bellour, 1973:23). Así como toda

cultura es por defecto etnocéntrica, necesita diferenciarse de las demás; así toda cultura necesita asumir un distanciamiento, crear un abismo entre sí y la naturaleza.

Así pues, la universalidad de la preocupación por los orígenes en el ser humano es segura. El hombre siempre ha intentado —y parece que siempre lo hará— dar respuestas acerca de sus orígenes. Como afirma Leroi-Gourham (1971):

> Desde los tiempos más lejanos, una de las preocupaciones fundamentales del hombre ha sido la búsqueda de sus orígenes, del misterio de los orígenes y los sentimientos en que ella se funda, nacieron, sin duda, con los primeros destellos de la reflexión. (p. 7).

1.2 Una nueva imagen del origen del mundo y del hombre

Con el desarrollo del pensamiento científico e ilustrado, a partir del siglo XVII y XVIII, el hombre occidental construyó una respuesta totalmente distinta al pensamiento mítico: "la visión racional" acerca del origen del mundo y del hombre. No es que el pensamiento mítico no sea racional, sino que el pensamiento científico racional occidental se autoproclama "racional" y con pretensiones de explicación universal. De esta manera, los arqueólogos, prehistoriadores, paleoantropólogos y antropólogos llegarán a considerar a los mitos cosmogónicos y antropogónicos como algo ingenuo y totalmente superado por la ciencia, que correspondía con una realidad imaginativa y curiosa, rebasada completamente por la "visión racional" que de los orígenes construirá la ciencia moderna. En este sentido, Leaky, el reconocido paleoantropólogo, afirmó:

> En sus primeras búsquedas de la verdad, el hombre se basó en su rica imaginación; y por ello, en los mitos y leyendas de muchos pueblos podemos encontrar lo que para nuestra mentalidad impresiona como extrañas fantasías inventadas para explicar el misterio de la creación. Pero, con el transcurso de los siglos, el hombre empezó a buscar una explicación racional del misterio de la vida, mediante el estudio de la naturaleza (Citado en Schobinger, 1973:11).

La visión de los mitos acerca de los orígenes se ubica dentro de una concepción cíclica del tiempo, donde el tiempo primordial, divino, originario, de los mitos se une y se mezcla con el tiempo humano; en

cambio la visión racional, ilustrada y científica se desarrolla dentro de una concepción lineal, progresiva y finalista del tiempo. En los mitos, el hombre es creado de una vez y para siempre por la divinidad o por las divinidades; en la visión racional y evolucionista el hombre se desarrolla, evoluciona, se transforma.

En el siglo XVI, los descubrimientos geográficos abrieron el mundo a un proceso de apertura geográfica, poblacional y cultural que todavía hoy no ha llegado a término. El universo conocido para casi todos los pueblos del mundo comienza a ampliarse y en Europa comienza a construirse, poco a poco, una *imagen racional de la humanidad.*

La construcción de esta representación se llevará a cabo dentro del llamado pensamiento científico, con las llamadas ciencias naturales: la anatomía ya tiene en el siglo XVII el estatus de ciencia; la geología en el siglo XVIII da sus primeros pasos poniendo en tela de juicio la antigüedad pasmosamente corta de la tierra, que basados en la Biblia se suponía de apenas seis mil años; en 1735 Linneo en su clasificación zoológica de los seres vivos incluye al hombre, que se convierte en una especie biológica, el *homo sapiens*, aunque, por supuesto, coronando el último escalón de la rama de los primates. El hombre, en esta concepción, pasa a considerarse un "pariente", un semejante de las demás especies biológicas. Por supuesto, esta perspectiva fue duramente atacada desde distintos flancos; desde las distintas Iglesias y confesiones, cristianos o no, se le ha hecho gran oposición a la teoría biológica evolucionista hasta la actualidad, desde la misma ciencia, muchos científicos destacados se opusieron a una teoría atea, agnóstica. La mano de dios, de la providencia, la intervención divina vuelve siempre a ser invocada, incluso por científicos que se niegan a aceptar una teoría que niega algún sentido a los procesos naturales.

1.3 Construcción del "otro" animal

Los mitos de origen expresan la diferenciación, la distancia, el abismo entre el hombre y la naturaleza, parece ser, como ya lo señalamos, una necesidad humana y no una propiedad de lo real. En un primer nivel se opera una distinción entre el hombre y los demás seres que existen en el universo, siempre numerosos y con los cuales se convive y se reconoce su existencia (espíritus, animales míticos y reales, fantasmas, divinidades, demonios, monstruos, humanos, entre otros), cada cual

ocupando un espacio, real o imaginario. Con los "otros" humanos también se hace una diferenciación, que implica una identificación; se asimila la etnia o el grupo al que se pertenece con una especie de "yo" ideal que reúne las cualidades del bien y de lo bello, distanciándose del "otro" que vive fuera de ese mundo familiar, conocido; los pueblos, míticos o reales, vecinos o lejanos, son frecuentemente monstruosos y materializan en su aspecto y en sus costumbres, el mal y la fealdad.

Una diferenciación que se hace en estas sociedades y en los mitos de origen es la que se establece con los animales. Por lo general, estos son considerados ancestros del hombre y las consideraciones míticas acerca de ellos ayudan a construir una clasificación que explica el origen del grupo, así como las distinciones entre hombres y animales. Algo muy común, en casi todas las mitologías y pueblos, es la creencia en un ser mitad humano mitad animal, un ser híbrido que parece detentar los rasgos característicos del hombre y de la bestia. Parece recordar al hombre su cercanía con la naturaleza y, a la vez, su distanciamiento. Este ser mixto, híbrido, es a veces un hombre-oso. Las leyendas cuentan cómo un oso procrea con una mujer a ese ser heterogéneo que luego de ser cuidado por el animal es llevado a la ciudad para sufrir las burlas y maldades de los otros niños. Este cuento aparece en tradiciones culturales tan alejadas entre sí como Rusia y Venezuela. El ser híbrido en otras tradiciones es a veces un hombre-lobo, popularizado por el cine, en las películas de terror, mostrando que la fascinación por esa figura parece ser universal. También el vampiro, figura legendaria pero también construcción moderna, continua inquietando al hombre contemporáneo; este ser ubicado en el abismo de la noche, de la cultura y de la humanidad; inmortal, caníbal, seductor, de finas maneras, fue una creación de un escritor romántico fascinado por leyendas étnicas. Bran Stoker lo reinstala en la Inglaterra victoriana, orgullosa de su ciencia, de su tecnología y de su cultura moderna. Hasta hoy, gracias al cine, permanece en el imaginario del hombre contemporáneo.

En la Europa medieval, dice Leroi-Gourham (1971), ese otro distinto, el antípoda monstruoso del hombre civilizado, curiosamente, tomó en ocasiones la configuración de *mono*, de primate. Ya en el siglo XVI se asimilaba los demonios de los pueblos desconocidos con la figura de este animal. Esta imagen se trasladará al incipiente pensamiento científico del siglo XVIII y a la antropología del siguiente siglo.

1.4 El "otro" animal

Los descubrimientos sucesivos entre el siglo XVIII y el siglo XIX de los restos fósiles de los primeros homínidos van a crear una imagen que osaba ver al hombre como primo cercano de los primates. Se trazó una línea recta que unía los humanos, por intermedio de los neanderthalenses, con los antropoides actuales: el gorila, el chimpancé, el orangután y el gibón.

> La paleontología se ha empeñado por mucho tiempo aún en el compromiso entre el antropoide y el homo sapiens, y hasta la hora actual, no solamente reinará la imagen del mono en la literatura de vulgarización sino hasta en los trabajos de mayor seriedad científica será notable una especie de nostalgia hacia el antepasado primate (Leroi-Gourham, 1971:17).

En el siglo XX el mayor conocimiento acumulado acerca de los fósiles pre-homínidos, así como el perfeccionamiento de técnicas paleontológicas, arqueológicas y, por supuesto, los nuevos descubrimientos de fósiles prehomínidos provocaran un cambio en la imagen del hombre-mono o *antropopiteco*. Se deslinda el parentesco con el antropoide, ya no somos más descendientes directos de éstos sino primos contemporáneos, las semejanzas que podemos encontrar entre los antropoides actuales y los prehomínidos se explican por un antepasado común. El descubrimiento de los *australopithecus* (antepasado del hombre que caminará bípedamente pero con un cerebro bastante pequeño parecido al de los chimpancés actuales) no sólo va a desplazar la antigüedad del antepasado del hombre hacia tiempos muy lejanos sino que afirmará la gran distancia entre el hombre, sus antepasados y los primates modernos.

> La comunidad de los orígenes del mono y del hombre es concebible, pero desde que la posición vertical queda establecida, ya no hay más mono y por consiguiente no hay más semihombre. Las condiciones humanas de posición vertical desembocan en las consecuencias del desarrollo neuropsíquico que hacen del desarrollo del cerebro humano algo más que un aumento de volumen. La relación entre la cara y la mano permanece tan estrecha en el desarrollo cerebral como en el pasado: el útil para la mano y el lenguaje para la cara son dos polos de un mismo dispositivo. El *homo sapiens* realiza la

> última etapa conocida de la evolución homínida y la primera en la cual los constreñimientos de la evolución zoológica son franqueados e inconmensurablemente dejados atrás (Leroi-Gourham, 1971:26).

La imagen del hombre-mono a pesar de la paleoantropología y las teorías de la hominización, aún perturba el imaginario del hombre contemporáneo, fascinado todavía por la supuesta existencia del "abominable hombre de las nieves", el "yeti" o "pie grande". Imagen claramente parecida al eslabón perdido de los primeros paleontólogos, que persiste en el hombre moderno posiblemente como resistencia a esa otra imagen que la ciencia biológica y su teoría evolucionista ofrecieron e impusieron. Antes, la imagen del hombre se construía a partir de las diferencias con los seres naturales e imaginarios; luego del desarrollo de las ciencias la imagen del hombre parece ya no diferenciarse con nada sino cada vez es más parecido a sí mismo, lo cual culminará en la creación de una imagen abstracta de la humanidad.

La paleontología, la arqueología, la prehistoria y la antropología contribuyeron a forjar una imagen del hombre correspondiente con esa idea abstracta de humanidad, una novedad de la modernidad, de la ilustración:

> Lo 'Humano' es de entrada, la institución de su doble estructural: lo Inhumano. Incluso no es más que eso, y los progresos de la Humanidad y de la Cultura no son sino la cadena de las discriminaciones sucesivas que tachan a los 'Otros' de inhumanidad y, por lo tanto, de nulidad. Para los salvajes que se dicen 'hombres' los otros son otra cosa. Para nosotros, en cambio, bajo el signo de lo Humano como concepto universal, los otros no son nada. Nosotros [occidentales] nos contentamos con una promoción en lo universal, con un valor genérico abstracto graduado con arreglo a la equivalencia de la especie, con exclusión del resto (Baudrillard, 1992:143).

2. Sobre la Prehistoria o una concepción problemática del pasado

El desarrollo en el siglo XIX de la paleontología, la geología y la arqueología estableció en el ámbito intelectual europeo de aquella

época la idea de una gran antigüedad del hombre. Las dos primeras disciplinas mostraron evidencias indiscutibles de la sorprendente antigüedad de la Tierra, así como la extinción de especies biológicas en épocas muy remotas. También, cuando gracias a la arqueología, se pudo comprobar la contemporaneidad de vestigios humanos y antiguas especies biológicas, se formuló la hipótesis de que el tiempo humano había sido mucho más largo de lo que se consideraba hasta entonces.

Estas ideas, por supuesto, enfrentaron grandes resistencias. Por ejemplo, en el prefacio de la obra de William Paley (*Natural Theology: or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity collected from the apparences of Nature,* 1802) todavía se estimaba que el hombre había morado en la Tierra apenas por unos seis mil años (Daniel, 1973:28). Estos cómputos desentonaban no solamente con lo que descubrían aquellas disciplinas científicas occidentales, también se alejaban notablemente de los cálculos de otras culturas como la india y la maya, donde el pasado era considerablemente largo. Sólo será en el siglo XX cuando se llegue a cierta unanimidad acerca de la enorme antigüedad del hombre, pasando a ser "un punto esencial del pensamiento histórico y antropológico" (Daniel, 1973:65).

Pero en el siglo XIX, esto plantea numerosas preguntas acerca del puesto del hombre en el Universo. Así por ejemplo, las ideas evolucionistas en la naturaleza van tomando forma de teorías primero con Lamarck (1744-1829) y más tarde con el exitoso Darwin (1809-1882) y su libro el *Origen de las especies* (1859). De esta manera, también la historia humana va estirándose tocando los límites de la historia natural.

A mediados del siglo XIX, en este contexto, aparece una nueva disciplina científica en el campo de investigación sobre el pasado, la cual será bautizada como *prehistoria.* Su desarrollo se vinculará estrechamente con la arqueología y será llamada también *arqueología prehistórica.* Su campo de estudio se proyectaba en ese inmenso y nuevo período del pasado de la historia de la humanidad, que se abría a los investigadores gracias a la nueva concepción del tiempo. La *prehistoria* se tornó entonces promisoria. Se le otorgó un campo de estudio desconocido y novedoso que los historiadores en ningún momento reclamaron para sí. Renunciaron por falta de interés o, para ser más exactos, porque asumían que no les pertenecía.

Uno de los motivos de aquél “abandono” estribaba en que la preocupación primordial de aquellos historiadores era el pasado de los pueblos occidentales, cuyo origen se remontaba a las antiguas *civilizaciones* orientales, sumeria y mesopotámica (ver artículo 4.5 del primer capítulo esta compilación), que ya contaban con algún tipo de escritura; otros pueblos solamente comenzaron a ser estudiados por los historiadores en cuanto eran *incorporados* a la Historia Occidental, o lo que se entendía desde entonces como “Historia universal”. Otra razón de la falta de interés por ese nuevo período histórico, es que la mayoría de los historiadores entendía su oficio casi exclusivamente como investigación de los hechos políticos y, por tanto, se enfocaban en las élites económicas y políticas. Además, el estudio de los grupos no-occidentales, sobre todo los llamados “primitivos”, se iba a convertir en objeto de estudio para otra nueva disciplina que ya se conocía como antropología.

Por otra parte, desde un punto de vista metodológico y teórico, en la Historia había una carencia total de herramientas para abordar un pasado demasiado antiguo; muchos historiadores fueron resistentes a admitir una antigüedad tan remota de la humanidad, tal como la proponía la geología y la arqueología. A esto se agrega, la utilización exclusiva de documentación escrita como fuentes para el estudio del pasado. Precisamente, en gran medida, esta última carencia legitimó el desarrollo de la *prehistoria*, ya que para los períodos de gran antigüedad el investigador solamente podía conseguir datos del pasado recurriendo a objetos materiales (edificaciones, cacharros, huesos, cerámica, entre otros), es decir, *testimonios arqueológicos*. El estudio del pasado de la humanidad quedó así dividido en dos disciplinas, con sus respectivas fuentes:

1. Una de mayor trayectoria, la *historia*, dedicada al estudio del pasado del hombre más reciente y sobre todo al pasado de Occidente, que se podía reconstruir con documentos escritos.
2. La otra, más reciente, la *prehistoria*, dedicada al estudio del pasado antiguo de la humanidad, cuyas fuentes iban a ser fundamentalmente arqueológicas.

Posteriormente, cuando se intente estudiar el pasado de otros pueblos no-occidentales se inventará otro término, la *protohistoria,* para nombrar un período intermedio entre la prehistoria y la historia; es decir,

para referirse a la historia de los "pueblos sin escritura" que se conocían por intermedio de grupos occidentales. También se consideraba como parte de la *protohistoria* aquellos pueblos que poseían "rudimentos de escritura". Todo este deslinde epistemológico y terminológico sobre el pasado tuvo el inconveniente de crear una confusión entre el objeto de estudio de la historia y la disciplina; se identificaron las fuentes históricas escritas con la historia misma, con el pasado del hombre. Si un pueblo no poseía escritura, no podía, entonces, escribir su historia; más aún, no carecía de historia. La escritura zanjaba un límite entre la *prehistoria* y la *historia*, un abismo entre los "pueblos sin historia" y los "pueblos con historia". Un falso dilema que pervive aún hoy en día. Falso porque todo pueblo es histórico, no existe pueblo, sociedad, o ser humano que no tenga un pasado histórico, o que no tenga alguna noción acerca de su pasado. Todo hombre es memoria, así como futuro, las cuales tienen consistencia concreta en el presente. Todo humano posee conciencia del tiempo, de su finitud, de su muerte.

Así pues, esa terminología acuñada en el siglo XIX, que se refería a dos disciplinas y a la vez a dos períodos de la historia de la humanidad, creó graves incongruencias teóricas y metodológicas. Estas contradicciones no parece que incomodaron a los historiadores ni a los prehistoriadores: los primeros porque posiblemente asumían sin conflicto la perspectiva de su especialidad, sus fuentes y su metodología; los segundos, aceptaban el nuevo campo de estudio pero estaban menos preocupados por la teoría que por el desarrollo de una metodología, con la cual acercarse a un período que sólo podía estudiarse a través de fuentes arqueológicas.

En la actualidad no podemos —o no deberíamos— admitir tal incongruencia. Sin embargo, existen todavía, en distintas universidades del mundo, cátedras de *prehistoria*, así como carreras donde se forman *prehistoriadores*. Pueden ser centros de investigación respetables, de gran nivel académico y científico; no obstante, en el presente, resulta absurdo continuar hablando de prehistoria como un período en el pasado de la humanidad. Más, si se trata de historiadores o de arqueólogos.

El lenguaje científico pretende y debe ostentar cierta imparcialidad pero como todo lenguaje está encerrado en un sistema, es una cárcel; es reflejo de su época, de sus intereses, de los hombres que lo han creado. Los científicos no siempre son tan imparciales como pretenden y esas

pretensiones quedan a veces congeladas, fotografiadas en el lenguaje que utilizan tal como lo hemos visto con la palabra *prehistoria*.

3. Notas sobre la Etnohistoria

Desde los años sesenta un nuevo campo de investigación en ciencias sociales, la *etnohistoria*, parece reclamar con insistencia su lugar entre la historia y la antropología. Así lo muestran los numerosos trabajos de investigación que bajo este nombre se han producido en las últimas décadas (Bravo Guerreira 1987:41). La mayoría de los investigadores que se inscriben en esta corriente de investigación están de acuerdo en señalar su importancia y su promisorio futuro, sin embargo no hay consenso para calificarla como una nueva disciplina, un método o un nuevo enfoque interdisciplinario.

La etnohistoria nace de la confluencia de intereses entre la disciplina antropológica e histórica, con lo cual nadie parece estar en desacuerdo, tampoco se discute que la influencia de la antropología en la disciplina histórica ha sido determinante para el desarrollo de la etnohistoria. La etnohistoria, no importa como la definamos, ya sea como técnica, método o disciplina científica, tiene un desarrollo de unas cinco décadas, se está construyendo y aunque tal vez podría desaparecer, en ella confluyen numerosos intereses claves para la antropología y la historia contemporáneas. Si bien hay discrepancias entre los investigadores que se interesan por el campo etnohistórico, éstas no provienen de las condiciones de cientificidad de la etnohistoria, sino por la falta de reconocimiento social o consenso de validación de esos mismos investigadores, no es por la resolución de los problemas etnohistóricos sino por su "puesta en escena" como actividad científica.

La solidez de una ciencia en formación no estriba en su aislabilidad, más bien se afirma en sus implicaciones o relaciones con las otras ciencias, lo que no descarta que disponga de un núcleo precisable con mayor o menor facilidad; además, cuando decimos que se afirma en sus relaciones nos referimos a que la ciencia en formación se alimenta de las disciplinas precedentes y sus nuevas ideas o conceptos permiten mantener unidos los elementos o fundamentos utilizados y resolver las contradicciones entre ellos (Geertz, 1980).

A finales de los años cuarenta Kroeber, Lévi-Strauss y Evans-Pritchard reintroducen de nuevo la historia en la antropología; comienzan a discutir el papel que —tanto como objeto de estudio y metodología— debía jugar aquella en la disciplina antropológica, así como la comunidad de intereses y la necesaria vinculación entre éstas dos ciencias. En 1949 Lévi-Strauss publica un artículo donde plantea la estrecha vinculación entre etnología e historia, señalando que la diferencia entre estas dos disciplinas radicaba en que la primera se encargaba de los procesos inconscientes de una sociedad y la otra de los procesos conscientes, lo cual no significaba, para él, que alguna de ellas debiese ignorar el proceso de la otra. Para este autor, el camino hacia el conocimiento del hombre que las disciplinas histórica y etnológica habían tomado, aunque pareciese lo contrario, iban hacia el mismo rumbo. En este sentido afirmaba que el etnólogo marchaba hacia adelante, tratando de alcanzar, a través de un consciente que jamás ignora, un sector cada vez mayor del inconsciente hacia el cual se dirige, mientras que el historiador avanzaba, por decirlo así, mirando hacia atrás, los ojos fijos en las actividades concretas y particulares, de las cuales se aleja únicamente para considerarlas desde una perspectiva más rica y más compleja. De todos modos, la solidaridad de las dos disciplinas, es lo que permite conservar a la vista la totalidad del recorrido (Lévi-Strauss 1976:25).

Por su parte, en 1950 Evans-Pritchard (1992) afirmaba que aún cuando existían diferencias entre la antropología social y la historiografía, éstas eran diferencias de técnica, énfasis y perspectiva, y no diferencias de método y objetivo. Agregaba que tener presente esta premisa estrecharía los vínculos entre los estudios históricos y antropológicos. Los historiadores, reclamaba, pueden proporcionar a los antropólogos sociales un material de valor incalculable, examinado y garantizado por las críticas técnicas de comprobación e interpretación. Los antropólogos sociales pueden ofrecer al historiador del futuro algunos de sus mejores informes, basados en observaciones cuidadosas y detalladas, y éstos pueden dar a la historia, mediante el descubrimiento de formas estructurales latentes, la luz de los universales (p. 433).

Pero el cambio de perspectiva no se dio únicamente en la antropología. En las primeras décadas de este siglo, sobre todo a partir de la *Escuela de los Annales,* también se produjo un cambio de visión en la disciplina histórica, alejándose de la historiografía positivista del

siglo XIX, acercándose a las ciencias sociales y reclamando su puesto entre ellas. A propósito, es muy cierto lo que afirmaba Evans-Pritchard (1992) en relación con algunos historiadores (no refiriéndose a los tímidos o a los conservadores), quienes al igual que los antropólogos sociales, desde hacía tiempo intentaban "revelar la forma latente subyacente de una sociedad o cultura" (p. 432). Cuando señalaba esto pensaba en historiadores en el estricto sentido del término como Fustel de Coulanges o Pirenne. Asimismo, la influencia del marxismo en muchos historiadores produjo un replanteamiento de la disciplina y un intento de acercarla a las ciencias sociales. Este proceso culminó en los años sesenta con el nacimiento de la llamada *nueva historia francesa* que se caracterizaba por la incorporación de nuevos enfoques, temas y presupuestos, así como "la adaptación y asimilación de las mutaciones ocurridas dentro de las ciencias sociales y el esplendor en la difusión de las obras históricas" (Fazio, 1991:37).

De esta manera, la historia de ser una disciplina recolectora de información para que las otras ciencias interroguen sus datos pasa "a convertirse en una disciplina que —poseyendo sus cualidades y metodologías intrínsecas— ha sabido incorporar los avances del conjunto de las ciencias sociales (Fazio, 1991:37).

Dentro de esta renovación hay un aspecto que aquí nos interesa, la *historia de las mentalidades,* que bien podríamos llamarla también etnohistoria porque hace un esfuerzo por conciliar la metodología etnológica y la histórica. El representante más conocido de esta corriente es Jacques Le Goff, también líder importante de la *nueva historia francesa.* El campo de la historia de las mentalidades —precisa este autor— se sitúa en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general (Le Goff, 1980:85). Si bien este autor no le da explícitamente preeminencia a la etnología, ya que también señala la importancia de la sociología y la psicología social en esta nueva disciplina, considera que el estudio de la cultura es fundamental para la historia de las mentalidades.

La historia de las mentalidades —tal como concebía la historia la Escuela de los Annales— no podía hacerse sin estar estrechamente ligada con la historia de los sistemas culturales, sistemas de creencias,

de valores, de equiparamiento intelectual en el seno de las cuales se elaboran, han vivido y evolucionado (Le Goff, 1980:95).

En el siglo XX la historia renovó también la concepción que se tenía sobre las fuentes. Cambió la idea de preeminencia y exclusividad de las fuentes escritas en el trabajo historiográfico, se puso en tela de juicio la imparcialidad de los archivos documentales, los cuales ahora son considerados un "monumento" construido por las clases poderosas y los pueblos dominantes o conquistadores, aceptándose la idea de que los documentos no surgían de la nada o por un proceso divino o "positivo". La presencia o ausencia de los documentos en tales o cuales archivos, en una u otra biblioteca, en el suelo, dependían de causas humanas que no escapan al análisis y los problemas que plantea su transmisión, lejos de tener únicamente el mero alcance de ejercicios técnicos, rozan lo más íntimo de la vida del pasado, porque lo que se encuentra así puesto en juego es nada menos que el paso del recuerdo a través de las generaciones (Bloch, 1986:99).

El cambio de percepción acerca de los documentos y las fuentes abre la posibilidad de que el historiador se sirva de todo tipo de documentos: arqueológicos, literarios, orales, artísticos, etnográficos, etc.

Pero no olvidemos que los cambios históricos que se dieron en el siglo XX, los cuales de alguna manera han condicionado a los investigadores, sean antropólogos o historiadores, para plantearse la creación de una nueva disciplina, una nueva perspectiva o una metodología llamada *etnohistoria*. Luego de la Segunda Guerra Mundial las transformaciones políticas ocurridas en los países llamados del tercer mundo o países colonizados, provocaron la toma de conciencia de éstos pueblos[3]. Éstos nunca tuvieron cabida en la "historia mundial" construida y protagonizada por los europeos, y solo aparecían en la medida en que entraban en contacto con Occidente. Reclamarán el derecho a su propia historia, ya que en la occidental la visión del vencedor prevalece sobre la del vencido y se reconstruye. La visión del triunfador, del ganador, el que mantiene o alcanza el poder, del conquistador, del que sobrevive, parece cimentarse sobre supuestos marcadamente etnocéntricos y egocéntricos. Este tipo de reconstrucción es lugar común en los antiguos relatos de conquistas

[3] Muchos de estos pueblos alcanzaron su independencia y plantearon el problema de su identidad cultural o nacional, igualmente lo hicieron algunos grupos marginales como indígenas, negros, campesinos, etc.

de pueblos y territorios periféricos y prevalece en tiempos modernos (Tello, 1992:83).

En esta perspectiva, el tema fundamental de la etnohistoria es el cambio cultural, el choque entre culturas, la aculturación, la transculturación, entre otros.

Pero ya desde los primeros años de este siglo, el término etnohistoria en Estados Unidos es usado por Clark Wissler para referirse a los datos históricos que confirmaban la información arqueológica de los pueblos indígenas norteamericanos. La utilización de este tipo de datos constituyó un valioso soporte documental para reclamar los derechos de los grupos indígenas sobre las tierras que ocupaban y de las cuales se pretendía despojarlos. Esto se va a reforzar a partir de la creación de la *Indian Clains Act* (1946), cuando, de manera sistemática, los antropólogos y los historiadores estadounidenses empezaron a interesarse por el pasado histórico de las tribus indígenas, utilizando todo tipo de información sobre ellas (Bravo Guerreira 1987:35).

En el caso de España y América Latina, muchos investigadores consideran la Etnohistoria una metodología o disciplina propicia para estudiar la historia de los pueblos latinoamericanos. De acuerdo con el tema a investigar: pueblos campesinos, período de contacto (S. XVI-XVII), historia de los pueblos indígenas antiguos y actuales.

La etnohistoria se ha ido desplegando en varias direcciones que muestran intereses distintos y acentuación en distintos aspectos de la disciplina científica. Primero, en la preocupación por utilizar fuentes distintas; segundo, por probar metodologías diversas, incluso de otras ciencias alejadas de las sociales; tercero, en la proclamación de un objeto que no ha sido estudiado o reclama la apropiación de su especificidad (grupos marginales, etc.). Las dificultades de estos intentos no las hemos explorado pero son las que van a conformar y a definir en el futuro a la etnohistoria.

4. La identidad cultural como proceso de construcción

4.1 La identidad como noción antropológica

El tema de la identidad es discutido en Antropología en época más o menos reciente; y aunque hoy parezca de importancia primordial

no parece haber sido una noción necesaria para esta disciplina sino a partir de la década de los sesenta del siglo XX. Incluso, es difícil precisar en los manuales e historias de la antropología cuando se inicia la preocupación por este tema.

Podemos, no obstante, afirmar que ya en la década de los setenta del siglo XX se organizan distintos seminarios y congresos que tienen como tema central la identidad. En esta época los artículos en revistas especializadas que abordan el tema son abundantes y la identidad ya aparece como una categoría propiamente antropológica. La inexistencia de un balance teórico e histórico acerca del tema muestra que es una categoría de muy reciente uso en antropología y se mueve en un espacio disciplinar que está en construcción, lleno de ambigüedad y de sentidos no bien delimitados. En la actualidad una gran mayoría no duda en reconocer su importancia, aunque otros proclaman su irrelevancia y afirman que es un fenómeno inventado por los antropólogos.

4.2 Inexistencia del problema identitario

Me aventuro a señalar tres razones de por qué el tema de la identidad no había sido abordado desde el comienzo en la antropología.

Primero, los antropólogos se dedicaron casi exclusivamente a estudiar a las llamadas “sociedades primitivas”, en los cuales la noción del “yo” era difícil de percibir para un occidental.

Como señalaba Mauss (1979), no ha habido un ser humano que haya carecido del sentido del “yo”, no sólo de su cuerpo, sino también y al mismo tiempo de su individualidad espiritual y corporal (p. 310); es decir, el ‘yo’ perceptivo, el “yo” sensorial, el “yo” psicológico. Sin embargo, estos sentidos del “yo” no son los únicos que se puedan establecer. Los que interesaba a Mauss eran aquellas nociones, conceptos que los hombres de las diversas épocas y culturas se han inventado acerca de su “yo” (p. 311), que pueden ser múltiples, contradictorios y corresponder a distintos tipos de “materiales”. El “yo”, así entendido, es una noción construida histórica y culturalmente.

Los primeros antropólogos no se toparon con “problemas de identidad” dentro de los llamados grupos “primitivos”, sobretodo porque fueron percibidos por aquellos hombres como sociedades donde el grupo ejercía un control y una sobredeterminación que dejaba poco espacio al desarrollo individual. Reconocían que esas sociedades

poseían una cohesión social muy fuerte, donde a veces la figura individual parecía desdibujarse. O por lo menos así lo percibieron los antropólogos occidentales.

Por otra parte, el interés clásico de la antropología —no importa la corriente teórica que tratemos— estaba centrado en la descripción de los "grupos primitivos", en búsqueda de la construcción del concepto de cultura. Podemos decir que los antropólogos definían implícitamente la identidad de una cultura por los rasgos (costumbre, formas de producción, creencias, mitos, ritos, etc.) que efectiva y cotidianamente un etnógrafo podía describir, observar y registrar de un grupo determinado; incluso, en situaciones de intercambio cultural se podía distinguir "desde afuera" los elementos característicos de un grupo y de otro. El estudio de las influencias, las reinterpretaciones y la transculturación eran los problemas que más interesaban. La identidad cultural, podemos decir, era definida implícitamente por los rasgos objetivos que el "primitivo" producía y reproducía; estos serían los rasgos objetivos que los antropólogos podían observar en un grupo determinado. No se tomaba en cuenta la actitud ni la percepción que de sí mismos tenían los grupos sobre su misma cultura, aspecto fundamental hoy en día en el tema de la identidad y la etnicidad. En este sentido, llegamos al problema de la definición de *grupo étnico*, que como señala Frederik Barth (1976), presupone diferencias culturales pero los rasgos que deben ser tomados en cuenta no pueden ser únicamente la suma de "diferencias objetivas, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas." (Ver además Pujadas, 1993).

Segundo, la antropología es y ha sido una ciencia de la sociedad (en el sentido lato del término) y estaba más interesada en fenómenos sociales relacionados con la diversidad y la cultura que en fenómenos aparentemente individuales, más vinculados con la psicología. El interés por la identidad era terreno y coto de esta disciplina o, en todo caso, de la filosofía. La antropología comienza, entonces, a plantearse esta problemática a partir de los estudios de personalidad y cultura, la personalidad básica (Linton, Kardiner) y, más tarde, de los trabajos de etnopsiquiatría (Devereux). Era una preocupación vieja y no resuelta en antropología el cómo incorporar al individuo dentro del "análisis fundamentalmente sociológico" de los antropólogos.

No quiero decir que la metodología perteneciera a la disciplina sociológica sino que me refiero a que la antropología le interesaba

fundamentalmente las actitudes, costumbres, rituales, entre otras, colectivas no las individuales. Esto lo entendemos con las siguientes posiciones de dos autores actuales acerca del estudio de la identidad:

1. No hay teoría de la identidad étnica o social posible, si no somos capaces de dar cuenta de los mecanismos de reproducción y transformación de la identidad de los individuos implicados en los procesos analizados (Pujadas, 1993).
2. El antropólogo entiende la identidad no como resultado de mecanismos que se puedan reducir a una escala individual, sino como un 'precipitado' de una pluralidad de identificaciones (étnicas) que poseen propiedades *sui generis*, no necesariamente aquellas que se encuentran en la investigación de individuos particulares. Aunque la investigación antropológica debe partir de ellas, de los modos de asumirse en situación (interétnica), los trasciende, explicándolos al nivel del sistema interétnico como sistema social inclusivo (Cardoso de Oliveira, 1992:23-4).

Para el primer autor es más importante responder al problema identitario que el individuo plantea porque en éste está todo lo que colectivamente implica la identidad. El segundo no niega lo anterior pero sólo para explicar o entender un sistema social mayor. Al primero le interesa más las situaciones sociales en las que el problema identitario se plantea y allí el individuo lo es todo. Para el segundo la situación es una excusa, no es lo que hay que explicar sino ayuda a explicar un sistema social global.

Tercero, el problema o la crisis de identidad que comienzan a observar y a estudiar los antropólogos en las llamadas "sociedad primitivas" luego de la Segunda Guerra Mundial, y el proceso de descolonización, también se le plantea a estos investigadores cuando las "sociedades primitivas y exóticas" comienzan a usar su propia voz, a reclamar y recuperar su autonomía; paradójicamente la identidad de la antropología es también cuestionada al ser acusada de hija, cómplice y reducto del colonialismo. Dice Lévi-Strauss:

> En la antesala del expresidente Kwame Nkrumah[4] solía estar colgada una pintura. La pintura era enorme y la figura principal era el propio Nkrumah, luchando, arrancando las últimas cadenas del colonialismo. Las cadenas ceden, hay rayos y truenos en el cielo, la tierra tiembla. De todo esto huyen tres pequeñas figuras, hombres blancos, pálidos. Uno de ellos es el capitalista; lleva una cartera de mano. Otro es el cura o misionero; lleva la Biblia. El tercero, una figura menor, lleva un libro titulado *African Political Systems*: es el antropólogo[5] (Citado en Kuper 1973:123). [Revisar notas al pie y cerciorarse de que se correspondan en la misma página con las citas a las que se refieren. La secuencia de las notas debe ser por artículo]

Preguntarse por la identidad supone primero preguntarse por la *alteridad*, por la diferencia, por el *Otro*. El tema de la identidad cultural se puso en el tapete dentro la Antropología cuando precisamente ésta como disciplina entró en crisis, momento ideal para estudiar el problema de la identidad. Como afirma el brasileño Cardoso (1992), la crisis misma de la identidad (psicosocial, según los psicólogos; de la sociedad indígena, según los sociólogos) es la que nos propicia una observación privilegiada: "...porque sorprende al grupo en un proceso de continuo cuestionamiento, como si buscara adecuarse a las condiciones de existencia emergente o recién instituidas. Se percibe una cierta búsqueda de compatibilización (desde luego, destinada al fracaso) entre el antiguo sistema de representaciones y el nuevo..." (Cardoso de Oliveira, 1992:58). Es sorprendente y a la vez esclarecedor que esta cita que hace referencia a las "fricciones interétnicas" entre blancos e indígenas brasileños nos sirva para hablar sobre la situación de los antropólogos cuando cuestionan su identidad como tales.

De nuevo nos dice Lévi-Strauss (1981):

> ¿Por qué nosotros, siendo etnólogos, nos hemos formulado este problema de la identidad? Lo hemos hecho en razón de los violentos

---

4 Líder africano contra el colonialismo británico. Marxista que pregonaba la unidad africana. Dirigió la independencia de Ghana y fue su primer presidente electo como nación independiente. Inicialmente mantuvo al país dentro de la Commonwealth, pero en 1960 lo transformó formalmente en una República. Derivo su mandato en una dictadura personal. Tomado de http://www.biografiasyvidas.com/biografia/n/nkrumah.htm.

5 Este libro fue escrito por el antropólogo inglés E. E. Evans-Pritchard , publicado en 1940. Hizo trabajo de campo en varias partes de África. Y sus estudio sirvió de modelo para distintos estudios de sociedad africanas.

> ataques que tienen lugar actualmente contra la etnología en su principio. Nos dicen: el fin de la etnología es identificar culturas extrañas e irreductibles a nuestros propios modos de pensamiento. Al hacerlo prosiguen, anuláis la originalidad específica de las culturas diferentes de la nuestra. Nos entregaríamos, en suma, a un colonialismo ideológico, al cual se opone la irreductibilidad de esos Otros (p. 367).

4.3 La identidad como esencialismo

La identidad es vista frecuentemente como "esencialismo", es decir, un grupo o un individuo, según juzgan ellos mismos, poseen una identidad "esencial", irreductible e incluso inmutable. Esto supone que la identidad se forma de una vez y para siempre y a pesar de los cambios internos o externos siempre sigue siendo igual a sí misma. Esta visión es un obstáculo para estudiar desde las ciencias sociales el problema de la identidad. En este sentido, se ha definido ciertas actitudes colectivas e individuales como "primordialismos" para definir un componente subjetivo y afectivo que interviene en la construcción de identidades étnicas y que se supone —por aquellos que construyen su identidad y a veces por los analistas— como un elemento irreductible a cualquier análisis. Es decir, lo que explica la movilización y la identificación de un grupo es una afectividad colectiva, un sentimiento de pertenencia, la lealtad hacia el grupo; sin embargo, plantear así el problema de la identidad es olvidar los intereses (políticos, económicos, históricos, grupales, etc.) que intervienen en este proceso, así como el contexto cultural-social y político donde se inserta esa afectividad colectiva; por otro lado, más que una causal que sirva para explicar esa afectividad es un fenómeno que hay que explicar: ¿Por qué un grupo de personas se identifican entre sí, a veces con una afectividad desbordada, otras veces con una afectividad cotidiana y distanciada?

Creo que no podemos tener la esperanza de llegar a la construcción de una identidad fija e inconmovible, ni siquiera a un "sustancialismo dinámico" en la identidad (como el que crítica Lévi-Strauss, 1981:36), tratando de encontrar desesperadamente una continuidad en la discontinuidad. La identidad, ya sea individual o colectiva —lo decimos de una vez—, se construye histórica, cultural, social e íntimamente; es cambiante y, paradójicamente, el hombre aspira, a veces de manera

ilusoria, a que esta sea unitaria, inconmovible, permanente y en algunos casos eterna.

4.4 Multiplicidad del yo: Identidad múltiple

Para hablar de identidad como antropólogos, debemos separarnos o —mejor dicho— relativizar la idea occidental dominante de la identidad como unicidad absoluta, tanto sincrónica (el sujeto es uno y uno solo) como diacrónica (el sujeto es uno y uno solo durante toda la vida del individuo).

Esta concepción del individuo como unicidad absoluta es puesta en tela de juicio por casi todas las culturas no occidentales, pero sobre todo por aquellas que los antropólogos más han estudiado. Los primeros viajeros, misioneros, funcionarios coloniales y antropólogos quedaron perplejos y en dificultad para describir los distintos "componentes de la persona" o lo que llamaron en un principio las "múltiples almas" que componían al individuo según aquellos pueblos.

Esta multiplicidad de las almas, que supone una serie de otredades dentro del individuo, fue identificada por los occidentales (misioneros, oficiales, viajeros, antropólogos, etc.) con una sola de esas otredades que ellos más reconocían en el "más allá", en el cielo, en lugar de los muertos. Esto significó que esos distintos componentes de la persona, según los no-occidentales, fueran identificados con uno sólo de ellos. Marc Augé (1993) plantea bien el problema del uso de la palabra "alma" para nombrar a todos estos componentes de la 'persona' (noción antropológica creada por Mauss):

> La palabra alma, que a falta de término más adecuado emplean ciertos etnólogos para designar algunos de sus principios, debe distinguirse claramente de su sentido cristiano (pues de lo contrario corresponde de inmediato a una unificación de la noción de persona y a la definición de un vínculo exclusivo del alma individual con el Dios personal). Felizmente el equívoco creado por este homónimo —afirma Augé— ha quedado disipado gracias al plural que esos mismos etnólogos se han visto muchas veces forzados a emplear para dar cuenta de la realidad. La persona, como concepto, remite simultáneamente a la existencia de una pluralidad de principios y al orden cósmico, de donde extrae su coherencia (p. 224).

Louis-Vincent Thomas (1993), por su parte, señalaba que para el caso africano los distintos componentes de la persona son tan numerosos en algunas etnias que es difícil para un occidental analizar con sus propias categorías estos sistemas sin restarle significación y fuerza. Se trata, pues, de una totalidad concreta existencial "que pertenece sobre todo al orden del mito" (p. 258) la conciencia intelectual no puede abarcar todo su significado. Como agrega Augé (1993), esas "almas" o componentes se integran en la personalidad del individuo "(…) lo abandonan o lo siguen hasta la muerte, se combinan unas con otras, se esfuman o se reencarnan: variantes aparentemente infinitas, pero que jamás se deben al azar o a la arbitrariedad." (p. 64). Los pueblos que poseen esta noción y mantienen su lengua, llaman a cada uno de estos componentes de manera diferente, cada uno de distinta "naturaleza", composición múltiple de la persona, "multiplicidad coherente", como dice Thomas (1993), señalando distintos aspectos de la personalidad (social, individual, biológico, cósmico, etc.). Estos componentes están relacionados con la divinidad, un principio vital, a veces con los antepasados, el lenguaje, el cuerpo, la individualidad, la sangre, la sombra, el aliento, el nombre, el clan, el semen, así también con los estados de ánimo, destino individual, actuaciones donde se infringe la norma, relaciones sociales, etc., muchos de los cuales permanecen aún después de la muerte. Por ello la muerte no sería sino la disolución y recomposición de esta multiplicidad coherente.

Entre los yanomami una de las almas (*pei ke mi amo*) está relacionada con los antepasados míticos o espíritus auxiliares (*hekuras*, espíritus originarios de las plantas, animales y también humanos), los cuales habitan en el pecho de la persona, dándole vida y manteniendo en equilibrio todo su ser, cuando muere la persona los espíritus auxiliares (*hekuras*) escapan del cuerpo. Este componente de la persona es una especie de principio vital o elemento divino y estaría relacionado con los antepasados. Otro componente de la persona yanomami aparece cuando ésta muere, surge de las cenizas de la cremación, y es lo que podríamos llamar el espectro o fantasma (*pore*), el cual no existía antes de la muerte de la persona. Los rituales funerarios buscan alejar a esta "alma" o "doble" de la comunidad de los vivos, de hecho se mantiene entre ellos, más o menos, hasta que finaliza el período de duelo y se aleja de la tierra hasta que se acaban las cenizas del muerto (Chiappino y Alès, 1997:260; Lizot, 1988:572).

Hay otro elemento que conforma a la persona yanomami, el *peikeno uh tipi*, que pude traducirse como eco, de esta forma una persona puede ser molestada por el eco de un animal (Lizot, 1988:568).[6]

Pero no sólo en la concepción de persona se observa esa "multiplicidad coherente", o esa identidad múltiple desconocida en Occidente, también en distintos eventos y rituales se pone de manifiesto la multiplicidad de la identidad como en las prácticas chamánicas, en distintos rituales y en los cultos de posesión. Los rituales de iniciación imponen en la vida de un individuo cortes entre un tiempo y otro que marcan cambios y transformaciones en la identidad social e individual de la persona: "(…) un ritual de iniciación divide dramáticamente la continuidad de la conciencia del individuo en un antes y en un después. Lo que uno ha sido en una primera parte de su vida pertenece a otro mundo y, de cierta manera a 'otro' individuo" (Amodio, 2001:182). Los ritos de pasajes marcan así la vida del individuo, estas marcas son puestas por el grupo mismo, son parte del entramado de significaciones que es la cultura, dentro del cual se mueve el individuo. Sin ellas el individuo, por los menos en las sociedades que estudia el antropólogo no es nadie, que es como decir no poseer identidad individual, lo que equivale a afirmar no poseer identidad colectiva, social.

Innumerables estudios antropológicos nos estarían mostrando que en distintas sociedades y culturas, en vez de afirmarse una identidad personal sustancial, se opera una especie de destrucción y recomposición de una multiplicidad coherente de elementos, bien alejado de la concepción occidental de unicidad absoluta del yo. De esta manera se puede decir que la identidad, más que postularla o afirmarla, habría que rehacerla, reconstruirla y todo uso de la noción de identidad comienza por una crítica de dicha noción:

> La identidad es una especie de fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que jamás tenga una existencia real. La solución de la antinomia por la que se acusa a la Etnología, diciéndole: "Queréis estudiar sociedades enteramente diferentes pero, para estudiarlas, las reducís a la identidad", sólo existe en el esfuerzo de las ciencias humanas por superar esa noción de identidad y ver que su existencia es puramente

[6] Otros trabajos que muestran la identidad múltiple en culturas particulares: Francoise Héritier "La identidad Samo"; Francoise Zonabend "¿Por qué nominar?"; Michel Izard, "A propósito de la identidad étnica" todos estos trabajos en Lévi-Strauss (1981). Ver también Leenhardt (1974).

teórica: es la existencia de un límite al cual no corresponde en realidad ninguna experiencia (Lévi-Strauss 1981:268).

4.5 Identidades individuales y colectivas

Lo expuesto hasta ahora nos permitió mostrar la existencia de identidades coherentes pero múltiples en el individuo, que no implican, aun cuando no manifiestan una unidad absoluta, la pérdida de control sobre el mundo, ni anormalidad mental, ni "crisis de la conciencia de sí". Sin embargo, continúa siendo difícil definir lo que es identidad. Devereux (1972), hablando de la identidad étnica nos advierte:

> Cuando un individuo posee una cantidad suficiente de identidades de clase [o podríamos decir identidades colectivas] bastante diversificadas, cada una de ellas se convierte en una 'herramienta' y su totalidad en una especie de 'caja de herramienta' que actualiza y a la vez manifiesta socialmente su modelo (*pattern*) único de personalidad. Pero cuando una de las identidades de clase de A está hipercatectizada hasta el punto de entrar en colisión brutal con todas sus otras identidades de clase, o aún de absorberlas totalmente, empiezan a aparecer manifestaciones singularmente disfuncionales de la identidad de clase (p. 164).

La identidad es definida normalmente de manera tautológica (primordialismos, esencialismos), como cuando uno se queja de la "crisis de la identidad del venezolano". En un análisis no podemos proceder de esta manera. La *identidad* sólo puede presuponerse en oposición a la *alteridad*, poseen una relación de tipo binaria; como dos personajes de una novela negra policíaca, uno existe en la medida que el otro existe, el villano y el héroe, uno el reverso del otro. De igual manera, el sentido de la *mismidad* sólo se da en relación con una *otredad*, posible o imaginable, ya sea a nivel del individuo o de los grupos. Las situaciones de contacto cultural muestran este tipo de relación: el cristiano y el pagano; el civilizado y el salvaje; en el Amazonas venezolano actual se usa el término "pariente" para referirse a cualquier indígena mientras que los criollos son llamados "racionales", hay que señalar que en este caso estos rótulos son usados por los criollos, el Otro es el indígena y por contraste este sería el no-racional, es decir el no-humano.

Así pues las oposiciones de identidad y alteridad y las de mismidad y otredad tienen diferentes realizaciones o actualizaciones. Desde una perspectiva individual, las oposiciones se realizan de acuerdo con los cortes que la sociedad establezca entre el "yo" y el "otro", a través de las distintas categorías (edad, sexo, status, rol, economía, rituales, etc.) que dan orden y límites a la sociedad. Desde la perspectiva del grupo, la positividad del grupo se marca de acuerdo con la negatividad del otro, soy en la medida en que el otro no es; la humanidad se concibe solamente dentro del grupo, de allí que se insista en que todo grupo es etnocéntrico.

Para hablar o estudiar acerca de estas identidades colectivas e individuales dentro del discurso antropológico o de las ciencias occidentales hay que tomar en cuenta que este discurso deriva de la psicología del individuo, lo cual es una limitante.

> La posibilidad de hablar de identidad de grupo, en sus formas culturales, étnicas o nacionales, deriva de alguna manera de la psicología del individuo, el sujeto que puede proferir su ser consciente, reafirmando lingüísticamente su unicidad. Esta determinación constituye su límite, ya que la extrapolación de los mecanismos mentales del individuo al funcionamiento de los grupos sociales está lejos de tener una base epistemológica suficientemente válida. De la misma manera, no podemos soslayar tampoco otra limitante: el hecho de que hablar de "sujeto" refiere a una cultura y a una historia particular, la del Occidente moderno, la misma que produce las formas del estado/nación. Cabe así la duda sobre la utilidad de utilizar esa terminología cuando de tiempos históricos y sociedades diferentes se trata (Amodio, 2001:271).

Hay que agregar, como dice Pujadas (1993), que la antropología no ha estado en condiciones de explicar los procesos de cohesión identitaria y de unidad grupal, tejidos a través de la discontinuidad histórica, pero sí ha mostrado a través de qué mecanismos un grupo social se reclama el heredero y continuador de cualquier grupo históricamente diferenciado (p. 25).

Estos señalamientos son a la vez límites y precauciones que todo estudio de las identidades colectivas debe considerar, a riesgo de confundir dimensiones individuales con sociales y contextos culturales;

sin embargo, señalar límites no implica "renunciar al análisis de los fenómenos".

Para terminar revisaremos brevemente varias nociones o niveles de identidad. Algunas veces son usadas por los autores como sinónimo de *La Identidad*. Da la impresión de una proliferación excesiva y gratuita de conceptos y categorías, más aún cuando son utilizados de manera equívoca y ambigua, por decir lo menos. De todos modos, a continuación señalamos algunos de estos conceptos y lo que más o menos significan.

4.6 Identidad cultural

Se entiende por tal casi de manera equivalente a lo que se denomina "cultura" de un grupo, es decir, los elementos que un grupo practica en la vida cotidiana, y le sirven para actuar sobre el ambiente y ordenar la vida de los demás; podríamos decir "Venezuela es un país petrolero". Esas características del grupo pueden formularse desde una mirada externa. Puede ser compartida por distintos grupos humanos, y externa y geográficamente se pueda distinguir cuáles comparten mayores elementos entre sí y cuáles no. El problema es que los rasgos que "identifican" a una cultura pueden ir variando con el correr del tiempo y se tiende a sentir nostalgia por esos elementos perdidos, proponiéndose a veces rescatarlos.

4.7 Identidad étnica

Pareciera utilizarse sobre todo para grupos indígenas, aborígenes, "grupos primitivos", o para referirse a ciertas comunidades o grupos minoritarios que conviven en una sociedad donde hay un grupo mayoritario que se considera distinto de aquellos.

Es la autoidentificación de los grupos frente a otros "diferentes"; sus contenidos se conforman siempre cargados de valor, son apodícticos, es decir irrefutables, genéricos y normalmente no tienen referencia cultural concreta. La identidad étnica es simplemente un rótulo o un medio de selección, es una cuestión de todo o nada, a tal extremo que el concepto mismo de 'tipicidad' no interviene en punto alguno del discurso referido a ella (Devereux, 1972:141). Toda identidad, no importa qué adjetivo le agreguemos, parece ostentar estas características.

Es una construcción imaginaria que refuerza la imagen de “sí mismo” del grupo y la diversidad negativa de los demás, queda claro que la afirmación de esta negatividad no tiene un referente cultural concreto. Esta construcción debe reforzarse:

1. Hacia el grupo, cuando se realizan rituales y prácticas que reafirman, reavivan, solidarizan a la comunidad con su imaginario étnico.
2. Hacia fuera del grupo, esto se refiere a las relaciones que se establecen entre los grupos distintos y vecinos, con los cuales se establecen sistemas de relaciones, a veces muy complejas, donde existe una jerarquía pero también un intercambio, desarrollándose así un juego interétnico).

4.8 Identidad histórica

La identidad étnica tiene un carácter histórico. La identidad histórica sería un fenómeno de larga duración, ya que una cultura determinada puede cambiar y transformarse, aún así un grupo étnico puede autoatribuirse elementos ya desaparecidos o transformados de esa cultura. Por otra parte pueden ocurrir eventos que transformen rápidamente a un grupo y desechen la identidad histórica tradicional o simplemente no recurren a ella en un caso particular pero sí en otro. Se puede hablar de identidad histórica porque todo grupo posee una experiencia histórica que se acumula o se sintetiza de diversas maneras, ya sea en el rito o en el mito.

4.9 Supra-identidades

Las distintas identidades colectivas pueden desaparecer o articularse de tal manera que se mantienen a través del tiempo; sin embargo, a veces desaparecen unas y se mantienen otras. Como todo esto se da dentro de un sistema interétnico, o intercultural, a veces ocurre una homogeneización cultural entre las partes del sistema y aparecen identificaciones más abarcantes, supraregionales, metaidentificaciones, supranacionales, o como se quiera llamar, lo que no implica que las otras identificaciones colectivas desaparezcan.

Se habla y parece producirse otras identificaciones mucho más abarcantes y relacionadas con el proceso de globalización, que incluso

supera o pone en cuestión las llamadas *identidades nacionales,* que ya son producto de una ampliación mayor de sistemas regionales donde se impone conceptos espaciales e ideológicos y son apartados o no tomados en cuenta los elementos culturales y étnicos.

Algunas de esas identidades supranacionales o pan-nacionales, por ejemplo refiriéndonos a América Latina, son: la Latinoamericana, Caribeño-Latinoamericana, Ibero-Americana, Pan-Amerindia, Afro-Americana, entre otras. Si toda identidad se formula frente a su alteridad, cuáles corresponden a cada una de estas, más bien parecen unos intentos ideológicos o políticos de justificar y proponer ciertas alianzas estratégicas que a veces tienen una vida muy corta.

5. La adolescencia según la antropología

Los cambios físicos y fisiológicos que experimenta el individuo durante la adolescencia (secreción de hormonas, crecimiento y transformación de distintas partes del cuerpo y órganos, maduración de los órganos para la sexualidad, cambio de voz, etc.) son de tal magnitud que sólo es comparable con el crecimiento que se observa en el feto humano durante el último mes de gestación (Craig 1988). El adolescente no solamente sufre cambios drásticos sino sumamente acelerados, los cuales repercuten en distintos niveles de su psicología; en su físico como en su personalidad, en su interior como en el exterior, en su percepción de sí mismo como en la del mundo que lo rodea, tanto en sus relaciones sociales (familiares, amigos, autoridad, trabajo, etc.) como en el rol que debe asumir de adolescente o de persona "casi adulta".

No importa cómo entendamos el proceso de la adolescencia, bien como un período "normal", natural, o ya sea como un período "anormal", de la evolución biológica individual, pareciera que no podemos negar los conflictos y los cambios que la adolescencia constituye en sí misma y que a su vez acarrea.

En el mundo occidental contemporáneo el tema de la adolescencia genera en distintos niveles (padres, educadores, etc.) gran cantidad de comentarios e interrogantes. Pareciera afectar a casi todas las personas en tanto que individuos que conforman una familia, tienen hijos, hermanos o parientes adolescentes, "padeciendo" de manera cercana los conflictos que por lo general conlleva este período. Igualmente, entre

los especialistas, sobre todo los psicólogos, el tema ha sido discutido de manera prolífica, lo cual ha fomentado la creación de diversas teorías acerca de este período de la evolución física y psicológica del individuo.

5.1 La teoría antropológica-culturalista

Algunos antropólogos, ya clásicos en la disciplina, se han opuesto a la idea de que la adolescencia tenga que ser necesariamente conflictiva y problemática en todas las culturas. Ellos señalan que es un fenómeno característico de las sociedades industriales contemporáneas, y ni siquiera se presenta en las llamadas "culturas primitivas".

La *teoría antropológica-culturalista* de la adolescencia desarrollada por antropólogos de la llamada escuela culturalista o escuela de la personalidad y la cultura, tal como Margaret Mead (1962, 1973), Ruth Benedict (1971) y Ralph Linton (1970, 1977), ayudan a entender el problema de la adolescencia desde una perspectiva más comparativa y relativista. Estos autores remarcan las diferencias en la conducta humana, instituciones sociales, hábitos, costumbres rituales y creencias religiosas. Insisten en que el ambiente social y cultural en que el niño nace desempeña un papel fundamental en el desarrollo de la personalidad (Muuss, 1976:90). Los psicoanalistas como Sigmund Freud[7], por ejemplo, se habían concentrado en estudiar fenómenos cómo el famoso complejo de Edipo, donde a partir del triángulo padre, madre e hijo, un tipo de relación que sería universal y aparecería en todas las sociedades, se podía explicar una serie de trastornos de la personalidad. Para ellos era un fenómeno universal, para los culturalistas era una visión etnocéntrica de Freud que proyectaba un tipo de relación particular de occidente a las demás culturas.

Del mismo modo, con sus investigaciones pusieron en tela de juicio teorías anteriores que olvidaban el punto de vista cultural en el

---

[7] Sigmund Freud, psicólogo que inventó el psicoanálisis. El cual se basa en la idea de que la mayoría de nuestros comportamientos tienen un origen inconsciente, es decir en impulsos de nuestra psiquis de los que no tenemos control y que no conocemos racionalmente. El psicoanálisis es una metodología terapéutica y de investigación para analizar y tratar las afecciones mentales, que busca conocer el inconsciente del paciente, por medio de ciertas terapias, de las cuales el análisis de los sueños es una de las más conocidas. La importancia que concedió al sexo es una de los grandes logros y también uno de sus puntos más débiles, ya que el impulso sexual termina siendo determinante para Freud.

problema de la adolescencia. Los aspectos biogenéticos de este período del individuo son minimizados o no ocupan un lugar principal en la explicación acerca de las transformaciones en la adolescencia. Pensaban que aunque es un período de cambios primeramente biológicos, era más importante considerar la influencia cultural en el proceso de desarrollo de la personalidad del individuo, ya que en los hombres, a diferencia de los animales, la cultura ocupaba el puesto de los instintos, la determinación de lo biológico habría desaparecido en él. En última instancia, la personalidad de un individuo depende de la forma y los contenidos que una cultura imprima en él. En este sentido, Linton (1977) nos dice que sus estudios sobre el papel que desempeñan los factores hereditarios (es decir biogenéticos) en la determinación de los patrones de personalidad, pusieron de manifiesto que eran perfectamente inadecuados para explicar muchas de las diferencias que era posible observar: "(…) La única alternativa es admitir que dichas diferencias son atribuibles al medio ambiente particular en que crecen los miembros de las diversas sociedades (...) los factores ambientales que parecen ser los de la mayor importancia para la formación de la personalidad son las gentes y las cosas (...)" (p. 142).

Para los culturalistas las "sociedades primitivas" ofrecían una muestra contundente de la influencia del medio cultural y social, ya que estas culturas habían adoptado un patrón cultural dominante que las configuraba de forma peculiar, su forma de ser, su idiosincrasia, etc. Para Ruth Benedict (1971) los zuñi, un pueblo indígena de Norteamérica, se caracterizaba por ser "apolíneo", es decir cortés, amable, sus rituales no eran violentos, eran disciplinados, etc.; en cambio, los dobu de Nueva Guinea Oriental eran agresivos, poco corteses, sus rituales violentos.

Otros autores han criticado a los culturalistas porque consideran que no toman en cuenta la pubertad en sus consideraciones sobre la adolescencia de las "sociedades primitivas"; es decir, olvidan el aspecto biológico del problema, la madurez fisiológica que implica la pubescencia. Para estos críticos la universalidad de la adolescencia es indiscutible y se inicia precisamente con la pubertad, que es cuando se desencadenan todos los cambios fisiológicos. Los culturalistas consideraban que, en cualquier caso, el inicio y el tratamiento de la pubertad está mediatizado por la cultura a la que se pertenezca; Mead (1962), por ejemplo, pone en tela de juicio la universalidad y validez de cualquier teoría de las etapas sobre la adolescencia: "Las teorías de etapas evolutivas también sufrirían una seria revisión si se sometieran

a los tests realizados entre los primitivos. No sólo podrían tambalear las teorías acerca de las inevitables tensiones y conflictos de la pubertad fisiológica, sino que también muchas otras de menos alcance sufrirían modificaciones" (p. 58; ver además Muus, 1974:95).

5.2 La adolescencia en las sociedades "primitivas"

Margaret Mead estudia la cultura de Samoa, un pueblo de Nueva Guinea (en su obra *Coming of Age in Samoa*) donde describe los rituales de la pubescencia y las experiencias del adolescente (Citado por Muuss, 1974:80). Muestra la pauta cultural distintiva de este pueblo y la contrasta con la sociedad norteamericana. Una característica fundamental que ella encuentra en la educación samoana es la continuidad entre la niñez y la adultez, lo cual difiere en gran medida con la estadounidense. Mead llega a la siguiente conclusión:

> Cuando el individuo llega a adulto, no es mucho más exigido que antes sino que desarrolla una línea de continuidad con respecto a sus contribuciones pasadas. El adolescente no experimenta ninguna interrupción brusca en sus actividades ni tampoco despierta socialmente gran expectativa… (Citado por Muuss, 1974:88).

Por su parte, en la sociedad occidental muchas experiencias permitidas a los adultos son prohibidas a los niños y a los adolescentes; los adultos se ven obligados a olvidar las actitudes, habilidades y valores que tenían durante niños.

La actitud permisiva con el niño es característica de la cultura samoana, no se le castiga, no se le presiona como usualmente se hace en nuestras sociedades, se fomenta el desapego a lo material, al prestigio social y al conformismo, lo cual, dice M. Mead, contribuye a que el niño, y por tanto el adolescente, se adapte de manera óptima a los roles sociales, su socialización es mucho menos traumática y menos propensa a las neurosis y a la esquizofrenia como en los Estados Unidos u otro país moderno (Muuss, 1974:87; Devereux, 1971:236). Esta actitud "despreocupada", casi indiferente hacia el niño, es muy característica de estas llamadas sociedades "primitivas", lo cual no quiere decir que el niño no sea sometido a un proceso de endoculturación. El fomento al "desapego de lo material, al prestigio social y al conformismo" son maneras etnocéntricas de Mead al evaluar el tipo de educación samoana.

A pesar de la forma como una sociedad socialice a sus niños siempre lo hará inculcándole valores, aunque no necesariamente son los que el antropólogo percibe o registra.

Otro ejemplo que ofrece Mead de la diferencia entre Samoa y EEUU es la casi inexistente confusión de los adolescentes en relación con las reglas de cortejo. Ellos tienen claramente establecido cuál debe ser su comportamiento con una chica o un chico, qué cosas deben esperar de ella o de él; las chicas saben, por ejemplo, con bastante exactitud qué efectos tendrá una sonrisa, un guiño de ojo, quedarse rezagada del grupo, etc. En cambio, cree Mead, en Estados Unidos no existe para el adolescente una clara visión de su papel, de su comportamiento, de las reglas que debe seguir, de lo que debe esperar de sus amigos u amigas, etc.; lo cual se complica con el hecho de que la cultura estadounidense posee un abundante número de "rasgos culturales",[8] los cuales no puede ser manejados tan fácilmente por un estadounidense promedio como lo haría un Samoano, el cual puede moverse con menos dificultad en su cultura porque tiene mucho menos "rasgos culturales". En Estados Unidos, por ejemplo, existen cientos de religiones para que el adolescente escoja una de ellas o varias; en contraste, en Samoa sólo hay una. El adolescente samoano no enfrenta la disyuntiva de tener que escoger una entre miles de religiones, sino desde que nace ya está predeterminada la religión que debe practicar. Esto es interesante cuando recordamos que una de las implicaciones de la adolescencia es la separación o el intento de emancipación de la familia, la lucha contra la autoridad y en muchos casos el adolescente decide dejar la religión de su familia y buscarse otra. Pero ¿cuál elige? ¿Cuáles son las tensiones que lo llevan a escoger otra religión?

Ruth Benedict (1971:45; ver además Muus, 1978), para mostrar la discontinuidad en la educación y la socialización de los niños en la sociedad contemporánea, señala que existen tres cambios

[8] Entiendo "rasgo cultural" en el sentido de Devereux (1971), para quien toda cultura "...puede ser descompuesta en rasgos, o elementos culturales. El hecho de que algunos de estos rasgos puedan ser a su vez descompuestos en rasgos más simples carece de importancia. Lo esencial radica en que cada rasgo cultural sólo puede descomponerse en otros rasgos culturales más simples y nada más. Cada cultura se compone de un determinado número de estos rasgos, organizados en estructuras que le confieren una significación contextual." (p. 230). No tiene que ver con los rasgos culturales de los difusionistas.

fundamentales que se presentan durante la adolescencia en la sociedad estadounidense:

1. *Status responsable contra status no responsable.* El juego y el trabajo están segregados, el niño es separado de la vida del adulto, no comparte con éste la responsabilidad de tareas, actividades, trabajos, etc.; sin embargo el adolescente debe competir de igual a igual con los adultos. Contrariamente, entre los indios cheyennes, por ejemplo: "(…) el muchacho recibe arco y flecha al nacer. A medida que crece, los arcos aumentan de tamaño. Cuando por primera vez contribuye con un pinzón de las nieves a la alimentación de la familia, el acontecimiento se celebra como una fiesta. La contribución del muchacho se valoriza y se celebra aunque su padre haya cazado el búfalo…" (Benedict, 1971:53).

2. *Dominación contra sumisión.* Acostumbrado el individuo a tener un papel sumiso durante toda la niñez, no hay ningún entrenamiento en la sociedad estadounidense para el papel de dominación que tendrá como adulto. Esta etapa es bastante discutible no sólo hoy sino en los años cincuenta cuando Benedict escribió esto, ya que es característico que los niños en sus juegos, con sus amigos, en grupo, en la escuela, asuman un papel de dominación o sumisión en las relaciones con los otros niños, el cual puede pasar de uno a otro dependiendo de las circunstancias y de los niños. El ejemplo que Benedict (1971) ofrece de la cultura samoana, muestra lo parecido que es con nuestra cultura, por lo menos en la latinoamericana:

> (…) la niña [samoana] de seis o siete años al cuidar a sus hermanos menores ejerce cierta dominación, pero ella, a su vez, puede estar bajo la dominación de hermanos mayores. A medida que la chica crece, son cada vez más los niños menores a quienes ella domina y debe disciplinar y cada vez son menos los que lo hacen con ella (…) (p. 85).

3. Actitud sexual contrastante. Benedict señala que la cultura moderna contemporánea promueve la discontinuidad del papel sexual, debido a todos los tabúes, prohibiciones, condenas relacionadas con la sexualidad, el sexo es considerado pecaminoso, y aún así el adolescente debe asumir su papel sexual sin un proceso continuo de aprendizaje. En las últimas décadas, podemos decir que esto ha cambiado debido al relajamiento de las reglas sexuales, aunque el "peligro" y el "pecado" relacionado con el sexo no han desaparecido, ni tampoco la discontinuidad de la que habla Benedict. Un ejemplo contrario a lo

anterior es la niña samoana que no tiene que olvidar nada de lo que aprendió en su niñez acerca del sexo):

> Tiene la oportunidad de tener experiencias sexuales, casi sin limitación alguna, si se exceptúa un rígido tabú contra el incesto. Se ha observado la indulgencia de los padres frente a la masturbación. Después de la pubescencia, la muchacha dirige todo su interés (...) hacia aventuras sexuales clandestinas" (Muuss, 1974:87).

5.3 Los ritos de iniciación o ritos de pasaje

Buscando la diferencia, la diversidad de las culturas y empeñados en mostrar los patrones culturales dominantes de las sociedades "primitivas", los culturalistas no prestaron atención debida a un aspecto importante de estas sociedades que está muy relacionado con la adolescencia: los ritos de iniciación o ritos de pasaje.

Estas son ceremonias que están relacionadas con las diversas fases por las cuales un individuo pasa a lo largo de su vida, en estas sociedades todo cambio que se pueda considerar un paso de un estado a otro estaba ritualizado: los fenómenos de la naturaleza (las fases lunares, etc.), los cambios de status social de los individuos, el desplazamiento de una comunidad a otra, el nacimiento, la muerte, etc.[9]

El paso de la niñez a la adultez, es decir la adolescencia, también está ritualizado y corresponde a los ritos de iniciación que en toda cultura tradicional se observa para sancionar los cambios que implican este proceso, tanto los biológicos como los sociales. Las pruebas a las que tiene que someterse el niño o la niña son duras, tanto físicas como psicológicas:

> […] el iniciado no accede sólo a una vida social nueva y más amplia, sino que su cuerpo en plena pubertad manifiesta también nuevas exigencias (sexuales u otras), de manera que el (o la) adolescente debe adaptarse no sólo a un nuevo *status* social sino también a una nueva organización fisiológica. No obstante, la madurez sexual... no implica desorientación alguna... Esto explicaría, en parte, la ausencia de un período de latencia en numerosos primitivos, en los que el

[9] El simbolismo que encierra los ritos de pasajes es frecuentemente el de la muerte renacimiento, así por ejemplo: "... en algunos ritos de iniciación se dice que los muchachos son devorados por alguna criatura misteriosa y que vuelven a nacer de su seno..." (Mair 1973:225).

> paso del erotismo infantil al erotismo adulto se realiza generalmente sin obstrucción psicológica (Devereux, 1971:238).

Así por ejemplo, la sociedad guajira tiene el *blanqueo* que corresponde al período de la pubescencia. Este rito de pasaje se lleva a cabo cuando a la muchacha le llega la primera sangre menstrual y es tratada de manera especial, se le corta todo el cabello al rape, se viste sola con su manta, totalmente desnuda, se le encierra y se le acuesta en una hamaca mirando hacia lo alto, para que expulse las maldades de la niñez, así pasará tres días de riguroso ayuno, acompañada de los cantos de alguna pariente. Al término de los tres días sale, es bañada y vestida hermosamente. Es sometida a una dieta estricta de maíz y zumo de algunas plantas; entonces continua el encierro en una habitación donde no puede entrar ningún hombre, debe hablar en voz baja. Su madre, tía o primas (es una sociedad de filiación matrilineal) le enseñan todo lo que debe saber una mujer: hilar, tejer y demás oficios durante meses, incluso años. Luego con una fiesta ritual se señala el fin del encierro de la muchacha guajira, se convierte entonces en una *majayura* (señorita) pudiendo entonces ser pretendida y lista para casarse.

Lo que tal vez contribuye en la sociedades "primitivas" o tradicionales para que no aparezca el fenómeno de la adolescencia, o por lo menos no se manifieste de manera conflictiva y "anormal" como en la sociedad contemporánea, es que el *estatus* social está "(…) claramente definido (…) y los deberes y obligaciones referentes a un *estatus* dado son perfectamente conocidos por *todos* los miembros del grupo. Además, el hecho de asumir un nuevo *estatus* o de pasar a un grupo de edad nuevo, no ocasiona ninguna desorientación (…)" (Devereux, 1971:236). Gracias a los ritos de pasaje que ayudan a orientar al individuo, a este se le proporciona nuevo conocimiento acerca de su cultura que le servirán en su vida de adulto. Por otra parte, las iniciaciones son ceremonias que someten al individuo a una serie de pruebas psicológicas teatralizadas que seguramente tienen una función catártica y que ayudan a aliviar las tensiones de la pubertad.

En el caso de Venezuela es interesante tomar en cuenta esta teoría, a la hora de estudiar la adolescencia. Hasta hace unas décadas atrás, sobre todo en los pueblos, se daba un evento entre los jóvenes varones, con cierto parecido a un rito de pasaje: *la bajada de los pantalones*. Era una costumbre que los niños varones se vistieran con pantalones cortos.

Al crecer, en la etapa de la adolescencia se les "bajaba" los pantalones, lo cual señalaba el cambio de estatus. Un escritor rememora este evento:

> Pantalones largos. Mi mamá me hizo dos de dril para el diario con botones de hueso en la bragueta y me arregló uno de casimir con botones de pasta, que mi papá no usaba. Zapatos de suela de batalá, camisas de liencillo. Por recomendación unánime de todos mis compañeros comencé a ponerme regularmente kerosén en el bozo todas las noches antes de acostarme, y a afeitarme por la mañana para convertirlo en bigote. Tenía el prepucio pegado del glande; comencé a halarlo hacia atrás con gran dolor para que pelara completo, problemas de incircunciso. Me dieron una llave de la casa, ya Ud. está grande y debe aprender a cuidarse por sí mismo. Cuando salga de la casa no diga para dónde va, ni cuando va a regresar; y cuando regrese no diga dónde estaba ni qué estaba haciendo […] Una pelea callejera después de clase, un buen palo de cocuy, una noche de putas y ya eres un hombre […] (Brigue 1992:81).

Este ritual de parecido nostálgico a los ritos de pasajes ya no se hace más en Venezuela. ¿Ha habido un sustituto? ¿Se han transformado en otro tipo de eventos? ¿Cuáles son ahora los ritos de pasaje de los jóvenes en nuestro país? Es posible que no hayan dejado de hacerse, seguramente se han transformado, cada comunidad, cada grupo social, cada región habrá desarrollado algún tipo de forma de tratar a los llamados "adolescentes", a los jóvenes que irremediablemente deben hacerse adultos.

Referencias

- Augé, M. (1993). *El Genio del Paganismo.* Barcelona (España). Muchnik Editores.
- ______. (1996). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos.* Barcelona (España). Gedisa editorial.
- Amodio, E. (1993). Soñar al otro: la identidad étnica y sus transformaciones entre los pueblos indígenas de América Latina. Mato, D. (Coordinador). *Diversidad cultural y construcción de identidades*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- _______. (1999). Los caníbales mutantes: etapas de la transformación étnica de los caribes durante la época colonial. En: *Boletín Americanista.* No. 49 (9-29).
- ________. (2001a). La identidad étnica: construcción, reproducción y transformación. Alemán, C. y Fernández, F. (Compiladores). *Los rostros de la identidad.* Ponencia presentada en el II Simposio Venezuela: Tradición en la Modernidad. Caracas. Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, Fundación Bigott.
- ________. (2001b). Arqueología, historia y antropología: problemas de definición, integración y transmisión. Meneses, L. y Gordones, G. (Editores). *La arqueología venezolana en el nuevo milenio.* Mérida (Venezuela). CONAC, Museo Arqueológico, Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de Los Andes.
- Baudrillard, J. (1992). *El intercambio simbólico y la muerte.* Caracas: Monte Ávila Editores.
- Barth, F. (compilador). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.* México. Fondo de Cultura Económica.
- Beals, R. y Hoijer, H. (1971). *Introducción a la antropología.* Madrid: Aguilar.
- Beidelman, T. (1971). ¿Cómo llegar a ser una persona social: la iniciación masculina entre los kaguru. En Nanda, S. *Introducción a la moderna antropología cultural*. España: McGraw-Hill.
- Bell, B. (1975). Examen crítico de la civilización maya. En Morley, S. *La civilización maya* (pp. 448-451). México. FCE.
- Bellour, R. (1973). *El libro de los otros.* Barcelona (España). Editorial Anagrama.

- Benedict, R. (1971). *El hombre y la cultura.* Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Bloch, M. (1986). *Apología de la historia o el oficio de historiador.* Barquisimeto (Venezuela). Fondo Editorial Buría, Fondo Editorial Lola de Fuenmayor.
- Boyer, P. (2002). *¿Por qué tenemos religión? Origen y evolución del pensamiento religioso.* México (México). Taurus.
- Bravo, M. (1987). Etnohistoria: la historia y la antropología en el estudio de las culturas americanas. En: *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura.* Nº 68 (33-37).
- Briceño, J. M: (1966). *América Latina en el mundo.* Caracas. Editorial Arte.
- ________. (1970). *El origen del lenguaje.* Caracas. Monte Ávila Editores.
- Brigue, J. (1992). *Anfisbena. Culebra ciega.* Caracas. Ediciones Greca.
- Caballero, M. (2001). Conciencia nacional y conciencia histórica. En Alemán, C. y Fernández, F. (Compiladores). *Los rostros de la identidad. II Simposio Venezuela: Tradición en la modernidad* (pp. 197-204). Caracas: Equinoccio, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, Fundación Bigott.
- Cardoso de Oliveira, R. (1992). *Etnicidad y estructura social.* México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata.
- Chiappino, J. y Alès, C. (Editores). (1997). *Del microscopio a la maraca.* Caracas. Ex Libris.
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado.* Caracas. Monte Ávila Editores.
- Craig, G. (1988). *Desarrollo psicológico.* México. Prentice-Hall Hispanoamericana.
- Damas, D. (1972). Los esquimales *copper* del Ártico canadiense: Una adaptación especializada de la caza. En Nanda, S. *Antropología cultural. Adaptaciones socioculturales* (pp. 81-83). México: Wadsworth Internacional/Iberoamericana.
- Daniel, G. (1973). *El concepto de prehistoria.* Buenos Aires. Editorial Labor.
- Devereux, G. (1971). *Ensayos de etnopsiquiatría general.* Barcelona (España). Seix Barral Editores.

- _________. (1972). *Etnopsicoanálisis complementarista.* Buenos Aires. Amorrortu Editores.
- Dreibelbis, A. (2002). Perspectivas sobre la pertenencia a un grupo. En Kottak, C. *Antropología cultural* (pp. 204-205). España: McGraw-Hill.
- Evans-Pritchard, E. E. (1992). Antropología social: pasado-presente. En Paul Bohannan y Mark Glazer (Editores). *Antropología. Lecturas.* Madrid: McGraw Hill.
- Fazio, H. (1991). La nueva historia francesa: radiografía de una historia. En: *Historia Crítica,* Nº 5 (35-51).
- Forde, D. (1967). Doble descendencia entre los yako de Nigeria. En Nanda, Serena. *Antropología cultural: adaptaciones socioculturales* (pp. 231-232). México: Wadsworth Internacional / Iberoamericana.
- García, E. (1990). Contradicciones latinoamericanas: ¿modernismo sin modernización? En *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (pp. 65-94). México: Grijalbo.
- Geertz, C. (1989). El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre. En *La interpretación de las culturas* (pp. 42-59). Barcelona-España. Editorial Gedisa.
- _______. (1980). Géneros confusos: la refiguración de lo social. En: *American Scholar,* Vol. 49 año (165-179). Disponible en la World Wide Web: http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/geertz01.pdf. (Consulta: 2009, Abril 20).
- Godelier, M. (1975). *Biología y antropología.* Barcelona (España). Editorial Anagrama.
- González, A. (1981). Intensamente humano. En: *Del rayo y de la luna.* Caracas: Ediciones CADAFE.
- Guzmán, M. (1971). Etno-historia, estructuralismo y marxismo. En: *Universitas Humanística*, No. 1 (75-93).
- Hart, C., Pilling, A. (1960). Poliginia: Los tiwi del norte de Australia. En Nanda, Serena (Compiladora). *Antropología cultural: adaptaciones socioculturales* (pp. 206-208). México: Wadsworth Internacional / Iberoamericana.
- Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de las culturas.* México. Siglo Veintiuno editores.

- _______. (1990). *Antropología cultural*. Salamanca (España). Alianza Editorial.
- Heider, K. (1970). Los dani: horticultores de Nueva Guinea. En Nanda, Serena (Compiladora). *Antropología cultural: adaptaciones socioculturales* (pp. 138-139). México: Wadsworth Internacional / Iberoamericana.
- Herskovits, M. (1969). *El hombre y sus obras: la ciencia de la antropología cultural.* México. Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez, A. (1964). La antropología y la historia de América. En: *Revista de Indias* Vol. 28, Nº 107-108 (59-87).
- _________. (1971). El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana. En: *Revista Española de Antropología Americana.* Vol. 7 (163-196).
- Kahn, J. (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales.* Barcelona (España). Editorial Anagrama.
- Kaplan, D. y Manners, R. (1979). *Introducción crítica a la teoría antropológica.* México. Editorial Nueva Imagen.
- Kluckhohm, C. (1951). *Antropología*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Kottak, C. (2002). *Introducción a la moderna antropología cultural.* España: McGraw-Hill.
- Kuper, A. (1973). *Antropología y antropólogos: la escuela británica (1922-1972).* Barcelona (España). Editorial Anagrama.
- Le Goff, J. (1980). Las mentalidades: una historia ambigua. (Compiladores). *Hacer la Historia.* Vol. III. Nuevos Temas. Editorial Laia. Barcelona. pp. 81-98.
- Leenhardt, M. (1974). *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio.* Caracas. Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca.
- Leroi-Gourham, A. (1971). *El gesto y la palabra.* Caracas. Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca.
- Lévi-Strauss, C. (1968). Historia y etnología. En *Antropología estructural.* Buenos Aires (Argentina). Eudeba.
- Lévi-Strauss et al. (1981). *La identidad.* Ponencia presentada en el Seminario Interdisciplinario 1974-1975. Barcelona (España). Ediciones Petrel.
- Lewis, O. (1960). Tepoztlán: una aldea de campesinos en México. En Nanda, Serena (Compiladora). *Antropología cultural:*

adaptaciones socioculturales (pp. 143-145). México: Wadsworth Internacional / Iberoamericana.Lischetti,

- Lischetti, M. *Antropología.* Buenos Aires: EUDEBA.
- Linton, R. (1970). *Estudio del hombre.* Bogotá. Fondo de Cultura Económica.
- _______. (1977). *Cultura y personalidad.* Bogotá. Fondo de Cultura Económica.
- Lizot, J. (1988). Los Yanomami. En: *Los aborígenes de Venezuela.* Volumen III. Etnología Contemporánea II. Caracas. Fundación La Salle (pp. 479-584).
- Llobera, J. 1975. Post-scriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología. J. Llobera. (Compilador). *La antropología como ciencia.* Barcelona (España). Editorial Anagrama.
- Lombard, J. (1997). *Introducción a la etnología.* Madrid (España). Alianza Editorial.
- Lowie, R. H. (1975). *Historia de la etnología.* México (México). Fondo de Cultura Económica.
- Mac Nab, C. (2002). El residuo del apartheid en Suráfrica. En C. Kotakk (Compilador). *Introducción a la moderna antropología cultural* (pp. 292-293). España: McGraw-Hill.
- Mair, L. (1973). *Introducción a la antropología social.* Madrid. Alianza editorial.
- Mato, D. (1993). Construcción de identidades pannacionales y transnacionales en tiempos de globalización: consideraciones teóricas sobre el caso de América Latina. D. Mato (Coordinador). *Diversidad cultural y construcción de identidades.* Caracas (Venezuela). Fondo Editorial Tropykos, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- _______ (Coordinador). (1994). *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe.* Caracas. UNESCO, Editorial Nueva Sociedad.
- Martínez, T. (1999). *Mito, historia y ficción en América Latina.* Washington: Centro Cultural del BID (Serie Conferencias del Centro Cultural del BID, Nº 32).
- Mauss, M. (1971). *Sociología y antropología.* Madrid: Editorial Técnos.

- Mead, M. (1962). *Educación y cultura* Mead. Buenos Aires. Editorial Paidós.
- ______. (1973). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas.* Barcelona (España). Editorial Laia.
- Moreno, S. y Oberem, U. (1981). La Etnohistoria: anotaciones sobre el concepto y un examen de los aportes en el Ecuador. En *Contribución a la etnohistoria.* Otavalo (Ecuador). Instituto Otavaleño de Antropología.
- Morin, E. (1992). *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología.* Barcelona (España). Editorial Kairós.
- Mosonyi, E. 1993. La identidad cultural de los indígenas venezolanos. En D. Mato (Coordinador). *Diversidad cultural y construcción de identidades.* Caracas. Fondo Editorial Tropykos, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- _______. (2001). Aspectos lingüísticos de la identidad venezolana a partir de sus raíces históricas. En C. Alemán y F. Fernández (Compiladores). *Los rostros de la identidad.* Caracas. Equinoccio, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, Fundación Bigott.
- Muuss, R. (1974). *Teorías de la adolescencia.* Buenos Aires (Argentina). Editorial Paidós.
- Nanda, S. (1980). *Antropología cultural: adaptaciones socioculturales.* México (México). Wadsworth Internacional/ Iberoamericana.
- Pelto, P. (1973). Los Lapones skolt: la revolución de los vehículos de nieve. En Nanda, Serena (Compiladora). *Antropología cultural: adaptaciones socioculturales* (pp. 329-330). México: Wadsworth Internacional / Iberoamericana.
- Pestana, N. (Compilador). (2003). *Seminario Estrategias Didácticas para la Docencia Universitaria.* Mérida (Venezuela). Universidad de Los Andes, Vicerrectorado Académico, Programa de Actualización de los Docentes (mimeografiado).
- Pujadas, J. (1993). *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos.* Madrid. EUDEMA.
- Radding, C. (1989). Antropología e historia o el traje nuevo del emperador. En: *Historial social.* Nº 3 (103-113).
- Rappaport, R. (1967). Ritual religioso y adaptación en los tsembaga de Nueva Guinea. En Nanda, Serena (Compiladora). *Antropología*

cultural: adaptaciones socioculturales (pp. 276-277). México: Wadsworth Internacional / Iberoamericana.

- Sapir, E. (1962). *El lenguaje*. México (México). Fondo de Cultura Económica.
- Schobinger, J. (Compilador). (1973). *El origen del hombre.* Barcelona (España). UNESCO, Ediciones de Promoción Cultural.
- Stuesse, A. (2002). Relatos de las empleadas domésticas de Yucatán. En: *Introducción a la moderna antropología cultural*. España: McGraw-Hill.
- Swartz, M., Turner, V., Tuden, A. (1994). Antropología política: una introducción. En *Alteridades*. Nº 8. Disponible en la World Wide Web: http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt8-10-swartz.pdf (Consulta: 2006, Abril 27).
- Tello, P. y Vásquez, S. (1992). La antropología y el desarrollo de la etnohistoria. En: Revista del Departamento de Historia y Geografía. Vol. 9, No. 17-18 (83-90).
- Thomas, K. (1989). Historia y antropología. En: Historial social. No. 3 (62-80).
- Tylor, E. (1992). Cultura primitiva. En Bohannan, P. y Glazer, M. Antropología. Lecturas (pp. 61-78). Madrid. McGraw-Hill.
- UNESCO (1980). Propuesta sobre los aspectos biológicos de la raza. En Nanda, Serena (Compiladora). Antropología cultural: adaptaciones socioculturales. México: Wadsworth Internacional / Iberoamericana.
- Velázquez, R. (1993). Venezuela pluriétnica: el otro y la diferencia, el mito y las identidades. D. Mato (Coordinador). *Diversidad cultural y construcción de identidades* (pp. 85-96). Caracas. Fondo Editorial Tropykos, Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Worsley, P. (1958). El *culto al cargamento* en Melanesia. En Nanda, Serena (Compiladora). *Antropología cultural: adaptaciones socioculturales* (pp. 325-326). México: Wadsworth Internacional / Iberoamericana.

Índice general

Los trabajos publicados en esta Colección han sido rigurosamente seleccionados y arbitrados por especialistas en las diferentes disciplinas

Colección
Textos Universitarios
Publicaciones Vicerrectorado Académico

Textos de Antropología
Primera edición digital, 2014

Hecho el depósito de ley
Depósito Legal:
lfi23720123012606
lfx23720133011713
ISBN: 978-980-11-1517-5
ISBN: 978-980-11-1679-0

- *Corrección de texto*
  Julio César González
- *Concepto de colección*
  Katalıñ Alava
- *Diseño y diagramación*
  Gladys Jessica López
- *Fotografía de portada*
  Vasco Szinetar

Universidad de Los Andes
Av. 3 Independencia
Edificio Central del Rectorado
Mérida, Venezuela
publicacionesva@ula.ve
publicacionesva@gmail.com
http://www2.ula.ve/publicacionesacademico

Editado en la República Bolivariana de Venezuela

textosiuniversitarios

COLECCIÓN

TEXTOS UNIVERSITARIOS

Esta colección contempla la edición de textos académicos que sirvan de apoyo docente en las áreas del conocimiento existentes en la Universidad: Ciencias Humanísticas y Sociales, Ciencias Básicas, Tecnología y Ciencias de la Salud.

Entre los objetivos específicos de esta colección resaltan:

- Estimular la edición de libros al servicio de la docencia.
- Editar la obra científica de los profesores de nuestra Casa de Estudios.
- Publicar las investigaciones generadas en los centros e institutos de investigación.

Hasta ahora, un número considerable de textos universitarios ha sido publicado por miembros de nuestra planta profesoral, obras de las que –en la búsqueda del mejoramiento de la calidad de nuestra educación de pre y posgrado– se han beneficiado por igual estudiantes y docentes.

